Ëè¿âñüêèé íàö³îíàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ òà åòíîíàö³îíàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè

ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²ß ÍÀÐÎÄ²Â ЄВРОПИ

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

ÂÈÏÓÑÊ 10

Êè¿â
ÓÍ²ÑÅÐÂ
2001

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 10. – К.: УНІСЕРВ, 2001. – 100 с.

Редакційна колегія:
А.Г.СЛЮСАРЕНКО, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.КУРАС, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.ГЛАДКИХ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул.Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук Г.А.СКРИПНИК
д-р іст. наук В.Н.СТАНКО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки”.
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Видання змакетоване і надруковане на обладнанні, наданому Міжнародним Фондом “Відродження"

© Ó Í ²ÑÅÐÂ, 2001

ЗМІСТ

ГРИМИЧ Марина (Київ). Литовський Статут і звичаєве право.
(Про співвідношення кодифікованого права і звичаєво-правової традиції) **4**

НИРКО Олексій (Ялта). Доля українських кобзарів-бандуристів на Кубані. **10**

НЕПОВНИЙ РЕЄСТР КУБАНСЬКИХ КОБЗАРІВ-БАНДУРИСТІВ
(складений *Олексієм НИРКО*). **16**

СТЯЖКИНА Олена (Донецьк). Сміхова культура України другої половини XX століття:
освоєння жіночого образу. **21**

БОРИСЕНКО Мирослав (Київ). До проблеми осмислення тоталітарної культури. **30**

КИТОВА Світлана (Черкаси). Семіотика українського рушника. **34**

ДАНИЛЕНКО Олександр (Київ). Українська еміграція в Чехословаччині
(1920-і роки): соціокультурний аспект. **37**

ГАЛЬКО Оксана (Київ). Традиції укладення шлюбу бойків Карпат
(кінець XIX – перша половина XX століття). **40**

МАНДАРИЧ Биляна (Македонія). Анализ белорусской и македонской свадебной
обрядности в рамках коммуникационной триадической структуры Ван Геннепа. **45**

МИРОНЧУК Анатолій (Київ). Програмні документи українських автономістів
другої половини XVIII століття. **48**

ФІЛІНЮК Анатолій (Кам'янець-Подільський). Суспільно-політичне становище селян
Правобережної України на межі XVIII – XIX століть. **51**

ЩЕРБАК Надія (Київ). Асиміляційна політика царизму на Правобережній Україні
(друга половина XIX століття). **55**

ЛОБОДАЄВ Володимир (Київ). Організація та діяльність київського робітничого
Вільного козацтва (листопад 1917 – січень 1918). **58**

ПЕРЕРВА Володимир (Київ). Національний фактор у освітній діяльності духовенства
у Київській та Фінській єпархіях в XIX столітті. **63**

КОВАЧ Леся (Київ). Співробітництво прикордонних областей України
з воєводствами Республіки Польща у 1991 – 1999 роках. **67**

ЛОЗИНСЬКА Ірина (Дрогобич). Зерно у зимовій обрядовості українців. **70**

РОЗОВИК Дмитро(Київ). Патріотичне виховання українського народу
в процесі культурного будівництва у 1917 – 1920 роках. **75**

ТУЧИНСЬКИЙ Віталій (Київ). Етнокультурний розвиток молдавської
національної меншини Півдня України в другій половині XIX – початку XX століття. **80**

ГОРБАНЬ Тетяна (Київ). Прибалтійський етнічний елемент в суспільно-політичному житті
України на межі 10 – 20-х років XX століття. **86**

СУЛІМЕНКО Олександр (Житомир). Українсько-німецькі взаємовпливи
у господарському та культурному житті Волині (кінець XIX – початок XX століття). **89**

КОЗЕРОД Олег (Київ). Єврейська колонізація Криму в 1921 – 1926 роках. **92**

КОЗУБ Лариса (Київ). Погляди М.П.Драгоманова на розвиток українського
національного руху в першій половині XIX століття. **95**

СКИБА Микола (Київ). Рецензія на навчальний посібник професора кафедри етнології
та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка
д.і.н. БОРИСЕНКО В.К. "ТРАДИЦІЇ І ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЕТНОСУ.
НА МАТЕРІАЛАХ СВЯТКОВО-ОБРЯДОВОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ." **98**

Марина ГРИМИЧ
Київ

ЛИТОВСЬКИЙ СТАТУТ І ЗВИЧАЄВЕ ПРАВО
(Про співвідношення кодифікованого права і звичаєво-правової традиції)

У науковій літературі, що стосується соціальної історії та історії українського права, дуже часто можна зустріти фразу про те, що та чи інша пам'ятка права, та чи інша правова норма були базовані на звичаєвому праві. Ця думка, як правило, не підкріплюється посиланням на конкретний звичай з документальним обґрунтуванням. І тому виникає цілком закономірна потреба розглянути певну пам'ятку права з погляду її співвіднесеності із звичаєм узагалі й місцевими звичаєвими традиціями зокрема.

З цією метою було обрано Литовський Статут в його останній (третій) редакції – так званий Новий Литовський Статут. Його створили литовський підканцлер Лев Сапега і кодифікаційною комісією, що складалася з найвизначніших правників того часу. Третій Литовський Статут було затверджено привілеєм Сигізмунда III у 1588 р.

Систематичне вивчення Литовського Статуту в контексті історії Великого князівства Литовського започаткував у середині XIX ст. визначний представник київської історико-юридичної школи М.Ф.Владимирський-Буданов і успішно продовжили його колеги та учні Ф.І.Леонтович, М.М.Ясинський, Г.В.Демченко, О.О.Малиновський, М.О.Максимейко. Наступним етапом вивчення згаданої доби є доробок "Комісії по виучуванню західно-руського права ВУАН" (20 – 30-і рр. XX ст.), що здійснила видання восьми томів наукового зібрника "Праці для виучування західно-руського права". У радянський час спостерігається певне затишшя у вивченні цього періоду в історії українського права. Останнім часом інтерес дещо пожвавився. Детальний огляд історії вивчення питання міститься в монографії Т.Бондарук "Західно-руське право: дослідники і дослідження"[1].

Для аналізу Литовського Статуту ми скористалися виданням цієї пам'ятки права, здійсненим у 1811 р. у Санкт-Петербурзі[2]. Текст подано двома мовами – мовою оригіналу (польською) і в перекладі на російську[3].

Однак перш ніж звернутися до конкретного тексту пам'ятки, слід обумовити деякі теоретичні і методичні моменти, що стосуються співвіднесеності офіційної нормативної і народно-звичаєвої традиції, зокрема відмінності між звичаєм і правом, які є поняттями різноплановими.

1. Звичай, на відміну від закону, – це не стільки норма чи правило, скільки модель поведінки[4]. Образно кажучи, якщо норма – це зміст (тобто "що"), то звичай – це форма ("як"). Останнє твердження, звісно, не заперечує наявності нормативності у звичаєво-правовій культурі, однак вона, на відміну від писаного закону, має фольклорний, варіативний характер.

Так, вивчаючи документи Литовсько-руської доби, звертаєш увагу на те, що найпоширенішим значенням слова *обычай* є "спосіб дії". Означене слово з'являється в діловій давній українській мові найчастіше у словосполученні "ночным обычаем": "...он року тепер ідучого тисєча пятсот осмдєсят трєтєго... приєхавши до мєста єго м(и)л(о)сти п(а)на моєго замку Сєрнихова з слугами і помочниками своими... ночным обычаєм, сам особою своєю, моцно, кгвалтом... вкрадши сє потаинє ... в двор м(и)л(о)сти п(а)на моєго..."[5]; "... року тєпєр идучого ... п(а)н Єсиф Нємирич, наславши слуг своих на имя Андрєика Забияку Щасного до имєня моєго мєста Топорищ... *ночним обичаєм* ... волов дєсят, яловиц чотири покрадши..."[6].

Рідше слово *обычай* фігурує в інших словосполученнях: "... року тєпєрєшнєго...в нєдєлю подданому отца моєго Осєцкому, котороє имєнє отєц муи держить *заставним обичаєм*..."[7]; "...року тєпєр идучого... на кгрунтє городищском свинєи єго властних тридцятеро, нет ведома хто *злодєиским обичаем* побил и покрал..."[8].

Звичай має не нормативний, а прецедентний характер: люди дотримуються якогось звичаю не через існуючу норму, а через те, що у такий спосіб ту чи іншу справу роблять усі в селі або ж робили діди й прадіди. "Якщо індіянця із племені команчі питають: "яке правило застосовується у випадку викрадення дружини у чоловіка кимось із людей племені?", напевно, він відповість так: "не знаю, але, пригадую, що багато повнолунь тому, коли сестру моєї матері викрав такий-то, з ним вчинили таке…"[9]. Для звичаю актуальним є прецедент, саме тому англо-американська школа прецедентного права значно ближча до звичаєвої традиції, аніж німецьке статутне право. Так, представник юридичної антропології Н.Рулан пише: "…Звичай характеризується передусім повторюваністю. Він представляє собою серію схожих один на одного актів, як правило, законних, які формують модель суспільної поведінки…"[10].

2. Звичай, на відміну від норми (а отже, закону) є явищем надзвичайно гнучким: він постійно варіюється, пристосовуючись до змінних соціальних і навіть погодних умов чи побутових обставин. Якщо для права

© М.Гримич

актуальна фраза: "Закон один для всіх", то для народно-правової традиції актуальне зовсім інше: "Що не село, то звичай". Наприклад, фіксуючи (або кодифікуючи) звичай одного села, ми водночас суперечимо звичаю сусіднього.

Литовський Статут виголошує в першому параграфі першого артикулу першого розділу, що "всі Великого князівства Литовського мешканці сим одним, виданим від нас законом судимі мають бути"[11]. Цим артикулом скасовувався основний принцип звичаєвого права – поліваріантність, – що єднає його з фольклором. Закон для всіх однаковий. Звичай для всіх різний. Закон об'єктивний. Звичай – суб'єктивний.

3. Для звичаю актуальною є сила усно-мовленого слова, для права має силу лише записане на папері слово. Звичай поважає дане людиною слово, яке підкріплюється обрядодією, семантичне навантаження якої тотожне присязі, а порушення угоди було рівноцінне клятвопорушенню, тобто по суті страшним гріхом. У сучасній правовій традиції клятьба, давання обіцянки (тобто, віра на слово) є чинником другорядним, допоміжним, декоративним. Головним є документ, писане слово, "папірець". Решта правової цінності не має. Для звичаю головне – громадська санкція. Для закону головне – державна санкція в особі одного або кількох державних службовців, які мають відповідні повноваження.

Із цього погляду цікаво проаналізувати надзвичайно високу частотність норми давання присяги в Литовському Статуті, що, безсумнівно, свідчить про потужну віру в силу присяги в тодішньому суспільстві. Так, розділ 10, артикул 17 "Про пожежу в лісі" стверджує: "Якщо хтось, розробляючи нове поле чи розчищаючи луг, або ходячи до бортних дерев, на озера і луги, або якщо пастухи, пасучи худобу, або (хтось) під час інших лісових робіт, або на полюванні ненавмисне, через необережність зроблять пожежу, то така особа, вчинивши присягу в тому, що ненавмисне те зробила, від відповіді звільняється. Коли ж не захоче присягнути, то за шкоду причинену пожежею має заплатити"[12]. Присяга (очевидно, у вигляді розкаяння, зізнання і обіцянки не чинити злочину надалі) може порятувати співучасника убивства від смертної кари[13]. Та й узагалі розділ 11, присвячений кримінальному праву, широко регламентує норму, за якою при недостатності доказів людина звільняється від покарання за умови принесення присяги.

Присягу в юридичній антропології трактують як "трансцендентний доказ", який "опирається на невидимі сили потойбічного світу"[14]. Подібну до присяги юридичну силу у звичаєвому праві мають певні обрядодії. Так, певна поведінка під час могорича в народній традиції є не просто "відзначенням" угоди, а юридичною акцією, яка легітимізує певну угоду.

Ще один приклад. Розділ п'ятий Литовського статуту називається "Про придане і віно". З нього ми дізнаємося, що батько надає за донькою посаг, а її чоловік, його приймаючи, записує за нею віно. Віно пояснюється у російському перекладі, – це забезпечення приданого[15]. Іншими словами, якщо не буде здійснено відповідного запису в актових книгах, то по смерті чоловіка дружина нічого не отримає, в тому числі і свого ж приданого. Бачимо, що тут принцип обернений до народної традиції, за якою все здійснювалося усно в присутності свідків (сватів) під час сватання. Крім того, на свій власний посаг жінка мала право завжди. Більше того, вона, залежно від внутрішньої сімейної ситуації чи місцевої традиції, могла претендувати на ту чи іншу частку чоловікового майна (або на все його майно), при цьому не потребувалося ніяких офіційних документів. Отже, звичаєва традиція базується на силі слова, обіцянки, підкріпленої санкцією громади. З погляду офіційного права, така ситуація не є правовою, оскільки всі угоди відбуваються "на віру".

Отже, характерною рисою звичаю є також його публічність. Публічність випливає з усності права, коли будь-яку юридичну акцію – чи то укладення шлюбу, чи покарання злочинця – повинна санкціонувати громадськість.

4. Звичай має яскраво виражене морально-етичне спрямування. Закон є індиферентним до моралі. Якщо брат убив звабника своєї сестри, то це або ж не вважалося злочином, або ж уважалося злочином вибачливим. За законом же він має бути покараний за вбивство. Перед законом усі рівні: і ті, що вчинили злочин із меркантильних цілей, і ті, які виконували свій моральний обов'язок. Рішення громадського суду керувалося передусім принципом справедливості, базованим на народних уявленнях про "правду і кривду", "правду і неправду", "гріх". Закон апелює до розуму, звичай апелює до совісті. У народній судовій практиці використовувалися такі народно-юридичні оціночні терміни, як "по-людськи – не по-людськи", "по-божому – не по-божому", "по правді – не по-правді" тощо.

За всієї формальної відмінності звичаю і права цю опозицію не можна абсолютизувати. З одного боку, в народно-звичаєвій традицій нормативність усе-таки існувала. Щоправда, обрамлена вона була у звичаєву форму. З іншого боку, багато рис звичаєвої культури перейшло до права, хоча тут вони мають другорядний характер. Серед них можна виділити такий формальний елемент судового процесу, як складання присяги; моральні причини скоєння злочину можуть кваліфікуватися як такі, що можуть пом'якшувати вирок тощо.

Але об'єднує звичай і право їхня функція. Який би химерним не був звичай, він у народному побуті має силу закону.

Розглянувши основні відмінності звичаю і права, ми можемо заздалегідь для себе з'ясувати: будь-який нормативний акт уже своєю суттю суперечить звичаю. "Литовський Статут" як результат інтелектуальної діяльності кращих правників того часу мав цілком європейський характер і відповідав найвищим

європейським правовим критеріям і стандартам тієї доби. Від німецької правової традиції він запозичив нормативну форму, кодифікаційні кліше, стереотипи, формулювання з німецького права. Так, у підготовці Статуту були задіяні не тільки "Руська Правда", а передусім глоси "Саксонського Зерцала", Магдебурзьке право, "Віслицький та Вартський Статути"[16]. Крім того, "Литовський Статут", як відомо, мав яскраво виражений становий характер, на що, зокрема, вказував М.Грушевський[17].

Чи могла впливати звичаєво-правова традиція на кодифіковане право в ту добу? Звісно, що так. Однак поки що це суто теоретичний висновок. Для його обгрунтування звернімося до першоджерела, а саме до тексту Литовського Статуту.

Пам'ятка складається з 14 розділів і 488 артикулів. Спочатку згрупуємо розділи за їх потенційним зв'язком із звичаєвим правом. До першої групи – найбільш віддаленої за змістом від об'єкта народно-звичаєвої традиції – відносимо ті розділи (№№ 1 – 4), які становлять державні справи, обстоюють державні інтереси, обумовлюють державний устрій тощо. До неї ж відносимо ті розділи, які регулюють правовідносини між державою і шляхтою, а також правовий статус останньої. Саме на сфері державно-правових відносин позначився найбільший вплив німецького та польського права.

До другої групи відносимо ті розділи, які безпосередньо стосуються документування юридичних угод. Вони становлять дещо більший інтерес із погляду співвіднесення офіційного права і народно-звичаєвої традиції через їхню опозиційність. Так, головне призначення сьомого розділу "Про записи і продаж" полягає в обґрунтуванні обов'язковості і правильності підготовки всіх юридичних документів, зокрема купчих. Як було зазначено вище, народна традиція покладалася під час угод на силу слова (присяги), на деякі символічні дії (могорич, кидання шапки, биття по руках) у присутності свідків.

Восьмий розділ "Про заповіти" також є парафією писаного офіційного права. Тут установлюється порядок створення заповіту, в тому числі на церкву, складання заповітів на війні чи в дорозі тощо. Що стосується народної традиції, то тут заповіт здійснювався в усній формі: батько, відчуваючи наближення смерті, збирав усю родину і висловлював свої побажання щодо розподілу майна, щодо подальшого життя членів його родини, про те, як би він хотів, щоб його поховали, тощо.

Цікавим щодо зіставлення Литовського Статуту із звичаєвим правом є артикул № 7, пункт 1 згаданого розділу, де йдеться про умови, за яких батько може відректися від синів чи дочок. "Узаконюємо, що батько і мати можуть відректися від сина і доньки з таких причин: якщо син або донька, забувши страх божий осмілилися підняти на своїх батьків руку і вдарити або штовхнути їх у гніві"[18]. За це Литовський Статут передбачав суворі покарання аж до смертної кари (арт. 7, п. 1). Батьки можуть відректися від дітей, якщо ті без дозволу захопили їхнє майно; якщо свідчили в суді проти батьків без відповідних на те підстав; якщо не хочуть ручитися за своїх батьків у суді; якщо діти покинули немічних батьків; якщо діти не захотіли викупити з полону батьків; батько може відректися від доньки, якщо вона веде розпусне життя. Як бачимо, в цьому артикулі відчувається потужний морально-етичний струмінь, який наближає ці норми до народно-звичаєвих уявлень про повагу до батьків. Однак слід зауважити, що в ньому більше виявляються патріархальні устої так би мовити загальнолюдського, а не конкретно специфічно етнічного характеру. Народна традиція не була такою безжальною до невдячних дітей. Як свідчить український фольклор, народ вважав, що Бог карає дітей за погане ставлення до батьків[19].

Наступну – третю – групу становлять два розділи, які стосуються судоустрою держави. Вони, з погляду співвіднесеності зі звичаєвим правом, мають певну специфіку. Так, судоустрій Литовсько-руської держави регламентовано у четвертому розділі "Про суди і суддів", розділ 9 стосується ґрунтового судочинства і носить назву "Про повітових підкоморія, межового суддю, про межові справи, про кордони і межі". У згаданих розділах ідеться про цілком державну справу судочинства. Однак, незважаючи на офіційний характер, скажімо, суду підкоморіїв, ми в тексті цих розділів бачимо деякі елементи, які можемо кваліфікувати, як характерні більше не для нормативної, правової культури, а для культури звичаєвої. Так, морально-етичний струмінь виявляємо у присягах, що їх виголошували возні, судові старости, підкоморії, помічники підкоморіїв – комірники, а також свідки у межових спорах. Наприклад, у присязі, яку повинен був промовляти підкоморій (артикул 1 розділу 9), хоч і виголошується відданість Його Королівській Величності і шляхетству, проте йде посилання на принцип справедливості, що є притаманним для народно-звичаєвої усної традиції. У тексті говориться про те, що під час підкоморного суду і під час межувань суддя присягається завжди керуватися "єдиною святою справедливістю і не діяти в інтересах дружби чи ворожнечі або через подарунки, не зважаючи ні на які погрози, не боючись нікого окрім Господь Бога, пам'ятаючи про його святу справедливість..."[20].

Звичайно, сам устрій підкоморних судів не дає видимих підстав співвідносити їх з народною звичаєвою традицією, проте рішення цих судів, а особливо судовий процес, є дуже симптоматичними. У розділі 9 в артикулі 2 лише побіжно згадується про роль свідків під час межових справ[21]. А проте насправді в Литовсько-польську добу активно залучалися до свідчень про межові справи "старці" як представники сільської громади[22]. Звичаєве право виявляє себе, звісно, більше не в нормативних актах, а в судових прецедентах. Саме тому з цього погляду більш ефективним є вивчення судових справ, актових книг, де велися відповідні записи тощо.

Однак і в цій пам'ятці литовсько-руського права ми знаходимо цікаві положення, в яких бачимо не норму, а поведінкову модель. Так, в артикулі 3, пункті 2 дев'ятого розділу йдеться про те, що хто стане на своїй межі і сам, або через когось буде перешкоджати межуванню, то того минають і розглядають цю ділянку окремо пізніше[23]. Якби принцип нормативності дотримувався до кінця, то цей артикул було б сформульовано у такій формі: "якщо господар не згоден з межуванням і висловив свою незгоду, то спірна ділянка межі не розглядається, а ця справа переноситься". Однак у наведеному прикладі унормовується символічна поведінка однієї із сторін, яка демонструє незгоду.

Морально-етичний підхід спостерігаємо в доборі свідків у межових спорах. Ними повинні бути "люди чесні, доброчинні, богобоязні і ні в чому не підозрювані" (артикул 14, пункт 1).

Межовими знаками, які визначає Литовський Статут, є різні види копців – насипів, що їх багато дослідників схильні співвідносити з польським правом. Звичайно, насипи більше характерні для межування великих земельних ділянок, тобто для магнатсько-шляхетського і державного землеволодіння. Для невеликих селянських ділянок у звичаєвому праві українців більше характерними були природні знаки (дерева, кущі, особливості рельєфу), незорана смуга землі (межа, обніжок) тощо. Проте термін "копці" міцно увійшов в українську юридичну термінологію і використовувався у ґрунтовому судочинстві досить довго[24]. "Копці" також відомі народно-звичаєвій традиції, зокрема в регіонах, що межують з Польщею. Так, на Холмщині аж до початку XX ст. існував звичай бити хлопців на копцях під час межування землі, який полягав у тому, що "на кожному копці клали малих хлопців і лупцювали їх, щоб вони затямили напрям земельних границь села"[25].

Четверту групу становлять розділи, де йдеться про сімейне право, а саме № 5 "Про посаг і віно" і № 6 "Про опіку". Як вже згадувалося вище, у п'ятому розділі описується процедура надання батьком за донькою посагу і запис за дружиною відповідного віна. На Русі і в Литовську добу після 16 ст. віном називалася частина майна чоловіка, призначена для жінки. Причому мова йде про шляхетський стан. Перш ніж видати доньку заміж, батько повинен узяти в зятя віно – "запис з печаткою і підписом"[26]. У розділі міститься перелік, як оцінюється посаг дружини у віновому записі: гроші готівкою, золото, срібло, перли і дорогоцінне каміння оцінюються подвійною ціною, а одяг, білизна, коні, коляски та ін. – за їхньою номінальною вартістю. Деякі норми Статуту можна було зустріти і в народній традиції. Зокрема, артикул 3 визначає, що виділення посагу нареченій у разі смерті її батька здійснюють брати. Так було і в народній юридичній традиції. Однак тут треба зауважити, що на практиці ця норма діяла паралельно з іншою, за якої мати молодої брала активну участь у переговорах про посаг як при живому батькові, так і при його відсутності. В цьому й полягає своєрідність звичаєвого права: його гнучкість і неможливість втиснення в рамки незмінних норм.

У кінці п'ятого розділу (як, до речі, і ряду інших) одним артикулом (№21) "Про вступ у шлюб бідних людей", обумовлюються сімейне право селянства. Так, тут установлюється, що дружина має право на 1/3 майна, яке вона з чоловіком нажила в шлюбі, а діти – 2/3. Якщо подружжя бездітне, дружині по смерті чоловіка належить усе майно. По її смерті половина майна припадає її родичам, половина – його. Як бачимо, тут спостерігається більше дотримання принципу справедливості в народному розумінні, однак ці кілька сухих норм дуже далекі від надзвичайно різноманітної звичаєвої традиції.

Питання опікунства висвітлені в шостому розділі Литовського Статуту. Тут, зокрема, йдеться про те, хто має право взяти опіку над дитиною в разі смерті одного чи обох батьків, які обов'язки опікуна тощо. Ці норми стосувалися шляхти. А інститут опікунства передбачав передусім не виховання дітей, а розпорядження їхнім майном до повноліття. Таке розпорядження надавалося передусім чоловіковим братам (від старшого до наймолодшого), за їх відсутністю – братам матері, за їх відсутністю – найстаршій жінці по чоловічій лінії, за її відсутністю – найстаршій жінці по материнській лінії і т.д.

Для народно-звичаєвої традиції опіка над сиротою не мала такого майнового контексту, а передусім визначала: хто дитину годуватиме, вдягатиме і виховуватиме. Звичайно, по смерті батька ця функція залишалася на плечах матері; якщо дитина лишалася круглою сиротою, її доглядали ті, хто лишилися в хаті (старші брати, баба, дядькова сім'я) тощо. Могли прийняти дитину до себе хресні батьки. Тобто, якоїсь однієї чітко визначеної норми не було. Вдова, що лишилася з малолітніми дітьми, намагалася вийти заміж, щоб мати господаря. Як правило, їй діставався такий самий удівець, який хотів знайти жінку, що догляне за його дітьми. Претендентками на заміжжя з удівцем були покритки, перезрілі дівки.

Найцікавішими з огляду на співвіднесеність із звичаєвою традицією є розділи, пов'язані з кримінальним правом №№ 11 – 14, які й становлять п'яту групу.

У нормах цих розділів можна знайти залишки колишньої колективної відповідальності за злочин особи. На відміну від сучасного правового підходу – кожен відповідає за себе особисто перед законом, і моральної норми – син не відповідає за батька, в первісному і потестарному суспільстві найменшою юридичною одиницею була не особа, а група (родова, сімейна, общинна, екзогамна, тотемічна, племінна). Тож якщо було вчинено злочин членом такої групи проти члена іншої групи, то розплату (помсту, покарання) здійснювала група постраждалого проти групи злочинця. Наприклад, якщо молодий чоловік викрав дівчину із чужого (ворожого) племені, то те розпочинало війну з племенем, якому належав викрадач (звісно,

не в усіх випадках). На цьому принципі, по суті, базується і звичай кровної помсти: за вбивство карається сім'я (рід) убивці.

Литовський Статут зафіксував так би мовити перехідний етап у розвиткові правосвідомості, що виявилося у принципі сімейної відповідальності за скоєний злочин, – щоправда, матеріальної відповідальності. Так, принцип колективної (сімейної) відповідальності лежить в основі покарання за вбивство батьків, брата і шваґра (зокрема, з метою заволодіння маєтками). Убивця своїх батьків позбавляється шляхетського звання й майна і карається лютою смертною карою. Практично, позбавляється честі і майна його родина (дружина, діти). На відміну від сьогоднішньої подібної правової норми – конфіскації – майно йде не в державний скарб (бюджет), а розподіляється між братами і сестрами злочинця, не причетними до злочину (розділ 11; артикул 7, пункт1; артикул 8, пункт 1), тобто сім'я злочинця (дружина і діти) позбавляється права спадкування.

За Литовським Статутом, діти і дружина несуть колективну (матеріальну) відповідальність за злочин свого батька і чоловіка у разі, якщо він, вчинивши убивство, втік з держави. Вони позбавляються маєтків батька (родича) до того часу, поки не виплатять постраждалій стороні певної матеріальної компенсації (розділ 11, артикул 4, пункт 3). Щодо згаданих норм можна говорити лише про опосередкований зв'язок з народними правовими уявленнями.

Цікавий спосіб виявлення вини ми знаходимо в артикулі 10, пункті 1 ("Про сварки"). Коли двоє посварилися і поранили одне одного й обидва хочуть прийти до присяги (тобто, не вважають себе винним у зачинанні сварки), то суддя кидає жереб і визначає, хто йде присягати. Саме ця людина практично визнається потерпілою стороною, а його колега – винною. Звичайно, не можна категорично зводити цю норму з місцевими звичаями. Кидання жеребу є універсальним способом виявлення волі Бога, богів, духів, предків в усіх традиційних суспільствах. Для нас цікавим є в означеній ситуації використання самого принципу звернення до Божого провидіння за відутністю доказу, що більше характерне для попереднього (дописемного) етапу розвитку правосвідомості. Кидання жеребка можна трактувати як використання трансцендентного доказу.

У Литовському Статуті можна знайти кілька випадків, коли поряд із нормою регламентується поведінкова модель, що зближує їх із звичаєво-правовою традицією. Так, у розділі 11 (артикул 7, пункт 1) за вбивсто батька чи матері злочинець карається на смерть, позбавляється честі, всіх маєтків на користь братів і сестер. Крім того, передбачається така процедура: "страчувати таких людей лютою і ганебною смертю: возити по ринку і кліщами рвати тіло, а потім, посадивши в шкіряний міх, разом з собакою, півнем, змією і кішкою, і зашивши всіх разом у міху, потопити якомога глибше в воді"[27]. У такий спосіб караються і співучасники убивства. Хоча ця норма була запозичена із магдебурзького права, однак вона виявляє звичаєву форму. Публічний характер покарання також пов'язує цю норму з попереднім (звичаєвим) етапом розвитку правової культури. До речі, публічність покарання знаходимо в артикулах про покарання батьків за вбивство власної дитини: убивця мав "публічно сповідувати свій гріх перед всіма людьми християнської віри"[28]. Подібну публічну форму покарання знаходимо і за вбивство вагітної жінки і її плоду в стані буйства чи алкогольного сп'яніння (артикул 15). Злочинець має відсидіти чверть року в ув'язненні, після того має чотири рази на рік каятися перед Господом Богом і понести єпитимію; на Великдень, Різдво, Стрітення і Свято Зшестя Св. Духу злочинець має "стояти біля церковних дверей на підвищенні (на відстані локоть від землі), і публічно сповідувати свій гріх перед тими, хто входить і виходить із церкви, і обіцяти надалі бути обережним"[29].

Литовський Статут досить часто застосовує смертну кару до злочинців. Усі вбивства, а також співучасть у вбивствах заслуговують саме такого покарання. Єдиний виняток становить навмисне (а отже, й ненавмисне) вбивство власних дітей. Так, за навмисне вбивство своєї дитини батьки караються ув'язненням на півтора роки. У цій поблажці до батьків-убивць можна вбачати досить давні уявлення про те, що діти належать своїм батькам. Оскільки ті дали життя дитині, вони мають право і відібрати його (згадаймо відому фразу Тараса Бульби: "Я тебе породив, я тебе й уб'ю").

Розділ 14 Литовського Статуту "Про крадіжки" містить давній звичай, уперше скодифікований "Руською Правдою", який отримав назву "гонити слід". Так, артикул 9, пункт 1 виголошує: "Якщо в домі або будь-де були вкрадені коні, воли, худоби та інші речі, а той, у кого покрадено, знайшов сліди цієї крадіжки і, зібравши чесних людей із сусідів, за *давнім звичаєм* став переслідувати злодія по сліду, який би привів його до певного села або до чийогось дому, то в це село чи в цей дім, куди дійшов слід, він повинен послати сторонніх чесних людей, достойних віри, щоб мешканці села чи дому відвели слід від своїх полів, земель і домів. Таке село чи дім, куди дійшов слід, у присутності тих сторонніх людей повинно відвести слід від себе до чужого кордону, куди той слід вкаже"[30]. У пункті 2 йдеться про випадок, коли село чи дім не змогли відвести від себе слід або той слід був затоптаний худобою; то тоді в присутності возного після певної присяги село повинно заплатити за шкоду. У п. 3 того ж артикулу йдеться про право постраждалого здійснити обшук усіх сусідів (а точніше селян) в усіх чотирьох сторонах на милю від місця злочину, для цього зібравши "за давнім руським звичаєм" всіх на схід (збори) на місцях колишніх сходок. Тобто, перед нами приклад упровадження по всій території Литовського князівства давньої руської норми, яка має

звичаєве походження. А її звичаєва форма лишається незмінною в нормативно-правовому документі кінця XVI ст.

Цікаво було б дізнатися, як ця норма застосовувалася на практиці. Звернімося до актів того часу: "Яко ж, дєи, я того ж часу, заховиваючи ся в том водлє статуту, маючи при собє сторону людєм добрих, вєри годних, сусєдов околичних, того ж часу слєдом гонив. И пришол слєдом до имєня єго Старого Сєрнєхова до боярина єго Гордєя. Там же застановивши ся, посилал-ом до того Гордия, аби слєд вивєл, а тот Гордеи след оттол вивєл. И привєли єсмо слєд до имєня єго милости до мєста Чєрнєхова, и оттол слєду не вивели"[31]. Як бачимо, тут іде посилання не на стародавній звичай, а на статут.

Розглянувши Литовський Статут з погляду його співвідносності із звичаєвим правом, можна зробити певні висновки. Як один з найкращих нормативних документів тогочасної Європи "Литовський Статут" демонструє високий рівень розвитку правової культури і правосвідомості в Литовсько-руській державі. Ідучи нормативним шляхом правотворення, второваним німецьким правом, а не шляхом прецедентного (англо-саксонського) права, творці Литовського Статуту тим самим досить далеко відступили від звичаєво-правової традиції. Однак визначна пам'ятка все-таки зберегла в окремих випадках зв'язок з попереднім етапом розвитку права – неписаним, публічним, звичаєво-прецедентним правом. Найбільше рис виявляють у цьому плані розділи, що стосуються кримінального права. В багатьох випадках активно залучаються трансцендентні докази (присяга, жеребкування), зрідка зустрічається внормування давньої поведінкової моделі. У Статуті можна також побачити публічні форми покарання за окремі злочини, нерозмежування моралі і права, притаманні для звичаєво-правової традиції. У третій редакції Литовського Статуту 1588 р. (4 розділ, 54 артикул) було підтверджено дозвіл на використання норм звичаєвого права у певних випадках: "А где би чого в том Статуте не доставало, тогди суд, прихиляючися до близшое справедливости, водле сумнения своего и прикладом инших прав хрестияньских то отправовати и судити маеть"[32].

---

[1]Бондарук Т. Західно-руське право: дослідники і дослідження (Київська історико-юридична школа). – К., 2000.
[2]Про Литовський Статут видання 1811 р. див.: Ткач П. Історія кодифікації права України. – К., 1968. – С. 150 – 156.
[3]Статутъ Великаго Княжества Литовскаго съ подведеніемъ въ надлежащихъ мъстах ссылки на конституціи, приличныя содержаннію онаго. Перевод с польскаго. (Далі – Литовський Статут). – У 2-х Ч. – СПб., 1811.
[4]Докладніше про це див.: Гримич М.В. О.Ф.Кістяківський як дослідник звичаєвого права // Етнічна історія народів Європи. – Вип. 9. – К., 2001.
[5]Актова книга Житомирського міського уряду кінця XVI ст. (1582 – 1588). – К., 1965. – (Далі – АКЖМУ). – С. 50.
[6]Там само. – С. 57.
[7]Там само. – С. 54.
[8]Там само. – С. 55 – 56.
[9]Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 1999. – С. 45.
[10]Там само. – С. 58.
[11]Литовський Статут. – Ч.1. – С. 1.
[12]Литовський Статут. – Ч.2. – С. 137.
[13]Див.: Литовський Статут. – Ч.2. – С. 144.
[14]Рулан Н. Юридическая антропология. – С. 165.
[15]Литовський Статут. – Ч.1. – С. XXIV.
[16]Див.: Максимейко М.О. Источники уголовных законов по Литовскому Статуту. – К., 1914.
[17]Грушевський М. Історія України-Руси: Перевидання. – Т.5. – К., 1994. – С. 55 – 56.
[18]Литовський Статут. – Т.II. – С. 53.
[19]Див. зокрема: Дума про бідну вдову і синів // Украинские народные думы. – М., 1972. – С.346 – 379.
[20]Литовський Статут. – Ч.II. – С. 58.
[21]Там само. – С. 60
[22]Див.: Довнар-Запольскй М. Западно-русская сельская община в XVI веке. – СПб. – 1897; Гошко Ю. Звичаєве право населення українських Карпат та Прикарпаття XVI – XIX ст. – Львів, 1999. – С. 238.
[23]Литовський Статут. – Ч.II. – С. 63.
[24]Падох Я. Грунтове судочинство на Лівобережній Україні у другій половині XVII – XVIII ст. – Львів, 1994.
[25]Корнилович М. Народній звичай на Хломщині і в Польщі бити хлопців на копцях, міряючи землі // Етнографічний вісник. – К., 1928. – С. 2.
[26]Литовський Статут. – Ч.II. – С. 479.
[27]Литовський Статут. – Ч.II. – С. 156.
[28]Там само. – С. 157.
[29]Там само. – С. 170.
[30]Там само. – С. 340 – 341.
[31]Там само. – С. 57.
[32]Лаппо И.И. Литовский Статут 1588 года. Текст. – Т. 2. – Каунас, 1938. – С.235.

Олексій НИРКО
Ялта

ДОЛЯ УКРАЇНСЬКИХ КОБЗАРІВ-БАНДУРИСТІВ НА КУБАНІ

На Кубань, історичну територію Тмутараканського князівства, розселився цвіт українського народу – запорізьке козацтво. Козацька Республіка акумулювала і викристалізувала незалежний дух української нації, який поширився по всій Україні.

Характеризуючи музичність козацтва, осавул І.І.Кіяшко констатує, що вони "грали на кобзах, скрипках, ваганах, лірах-"релях", басах, цимбалах, козах, свистіли на сопілках, і тут же інші просто співали. Але особливо любили церковні співи, які давали їм справжню, ні з чим незрівнянну насолоду… Цю ж любов до музики і співів вони перенесли з собою і на Кубань, куди переселились в… 1792 році"[1].

Але, як скаржиться відомий кобзар Конон Безщасний, "царські сатрапи ретельно охороняли козацтво від кобзарської "крамоли"[2]. Заборони та утиски не пройшли марно: кобзарство на Кубані занепадає. Це зауважують і дослідники. Зокрема, С.Ф.Фарфоровський у праці "Кобзари на Кубани" зазначає, що "з кожним роком зменшується число кобзарів на Кубані і не звучать уже їх журливо-прекрасні мотиви пісень про життя і подвиги козаків"[3].

Найменше досліджено історію кубанського кобзарства кінця XVIII і всього XIX століть. Але й наявні дані доводять стійку і безперервну кобзарську традицію. Її підтверджують і такі автори як один із перших істориків Кубані генерал-майор Іван Попко[4], Г.Ф.Квітка-Основ'яненко[5], Юрій Миролюбов[6] та ін. Відома одна з кубанських кобзарських династій була занурена в лоно Запорізьких Січей і дотривала до новітніх часів. Це знамениті Кравченки: Степан (XVIII ст. Запорізька Нова Січ – поч. XIX ст., хутір Новомихайлівський, Кубань), Михайло (кін. XVIII ст., хутір Михайлівський, Запоріжжя – 1 пол. XIX ст., хутір Новомихайлівський, Кубань), Тарас (XIX ст., хутір Новомихайлівський – поч. 20 ст., Кубань), Василь (XIX ст., хутір Новомихайлівський – ?), Кость (1888, Єйськ – 1944, м. Уфа)[7].

Кобзарське відродження на Кубані розпочалося з початку XX століття і набуло масового характеру. Про це говорять і ряд авторів-сучасників: Кость Кравченко (в статті "Ближайшие задачи и мероприятия в области украинского образования в Кубанско-Черноморском крае"), написаній в квітні 1920 р. зазначає, що "… на Кубане в настоящее время имеются до 10 кобзарей, обладающих весьма обширным репертуаром и достаточным музыкальным опытом"[8], Кузьма Катаєнко ("Життєпису"1979 р.), Антон Чорний (в статті "История бандуры на Кубани"[9]). С. Баклаженко, зокрема, зазначає, що "серед іншого виду музичного мистецтва на П(івнічному) К(авказі), як ніде на Україні, дуже поширена і має велике виховне значення гра на старому народному інструменті – бандурі. Кобзарське мистецтво починає відновлюватися тут з 1905 року, але розвитку воно набуває з приходом радянської влади на Кубань"[10]. Василь Ємець пише, що на Кубані ще до революції 1917 року були "козаки-бандурники… Їх кількість так хутко зростала, що за царя мала їх майже кожна паланка (станиця – *О.Н.*)[11].

Це відродження стало можливим завдяки трьом факторам: живучості кобзарської традиції, гастролям по Кубані прославлених кобзарів з Великої України, організаційно-просвітницькій діяльності "бандурного батька" Богуславського Миколи Олексійовича. Серед найвідоміших гастролерів слід назвати Івана Кравченка-Крюковського (1820 – 1885), Михайла Кравченка (1858 – 1917), Григорія Кожушка (1880 – 1928), Івана Запорожченка (1872 – 1932), Гната Хоткевича (1887 – 1938). Під їхнім безпосереднім або ж опосередкованим впливом артисти Кубанського симфонічного оркестру Конон Безщасний (1884 – 1967), Зот Сава та Федір Діброви, Конон Йорж (1898 – 1963), Степан Жарко (1877 – 1943), Іван Шеремет стають визначними бандуристами, які вписали не одну яскраву сторінку в історію кобзарства. К. Безщасний протягом тридцяти двох років, не випускаючи з рук бандуру, концертує по Кубані, Великій Україні, Казахстану й Сибіру, створює й керує кобзарською студією в українському технікумі в станиці Полтавській; З.Діброва, як справжній кобзар-просвітитель, увесь свій великий талант віддає визволенню рідної Кубані; Ф.Діброва бере участь у створенні першої державної капели бандуристів у Києві; С.Жарко засновує чоловічу капелу бандуристів у станиці Канівській; К. Йорж гастролює по Казахстану, Кубані, Росії.

Микола Олексійович Богуславський організовує при Катеринодарській "Просвіті" дві Кубанські кобзарські школи (1913, 1916 рр.), в яких навчається близько сорока учнів. Першу школу веде бандурист-віртуоз Василь Ємець (1890 – 1982), другу – Олексій Обабко (1883 – 1971), який "оказался в роли учителя по передаче молодежи своего опыта по системе Емца"[12]. Школи забезпечуються переважно діатонічними бандурами визначного київського майстра Антонія Паплинського (нар. близько 1870 р.). На другій Київській кустарній виставці 1913 року майстер був нагороджений срібною медаллю.

© О.Нирко

Школи стимулюють масове розповсюдження кобзарського мистецтва на Кубані. Вони підготували цілу плеяду визначних кобзарів-бандуристів: Адамовича-Глібова, Докію Дарнопих, І.Т.Семенишина, Настю і Свирида Сотниченко, В.Ф.Тищенка, А.П.Чорного та багато ін. Бандура стає настільки улюбленим інструментом, що дехто з бандуристів, як-от Петро Бугай, Іван Куліш, Федір Діброва, Михайло Теліга, Зенон Конограй та ймовірно й інші, навіть ідучи на фронт не розлучаються з нею.

На Кубані з'являються й свої талановиті майстри бандур: Микола Вереса (1884 – 1937) з ст. Саратівської, Григорій Гусар та Прокіп Смолка (1887 – 1947) з ст. Канівської, Павло Кікоть з м. Геленджика, Дмитро Крикун з Краснодара, Кузьма Німченко (1899 – 1973) та Антін Чорний (1891 – 1973) з ст. Пашківської, Тихін Строкун (1902 – 1965) з ст. Новопашківської, Семен Турчинський (1901 – 1995) з ст. Азовської. Були майстри і в інших станицях та містах краю, зокрема, в станицях Старомінській, Полтавській[13]. Майстри самостійно вирішують ряд проблем кобзаробудування. Наприклад, Г.Гусар уже в 1923 році конструює бандуру з хроматичним звукорядом, вибраним (порожнім) грифом, покритим декою з додатковою розеточкою на ньому, С.Турчинський модифікує сучасну фабричну бандуру, поліпшує її акустичні характеристики, зменшує вагу, удосконалює технологію виготовлення тощо.

К.Німченко конструює чергову концертну хроматичну бандуру з підставкою-ніжкою (як у басолі) і вмонтовує ніжний демпфер, розробляє одні з перших на Україні моделі оркестрових бандур[14], демонструє їх перед експертною комісією Української держфілармонії в тодішній столиці України Харкові (15.04.1929 р.). Інструменти одержують високу оцінку та рекомендацію на їх серійне виробництво. Одеська музична фабрика зробила 14 оркестрових хроматичних бандур: пікколо, прими (1 – 2), тенорові, баритональні і басові[15].

Прославлений бандурист і неперевершений бандурний майстер-винахідник А.Чорний мріє на еміграції: "А якщо змилостивиться доля і удостоїть мене найвищого щастя – побачити свою милу козачу землю і допомогти там організувати в Катеринодарі виробництво бандур"[16]. Заповітна мрія Антона Павловича, на превеликий жаль, не збулась.

Бандуристи вирішують і ряд педагогічно-теоретичних проблем: Зот Діброва пише "Школу гри на бандурі", К. Німченко – "Підручник гри на бандурі", Василь Шевченко (1889 – ?) – "Школу для бандури в 5-ти частинах". Три з них видає в Москві (1913 – 1914 рр.). Ряд бандуристів обробляють народні пісні, народну інструментальну музику, створюють варіації на народні теми та оригінальні твори. Наприклад, К.Німченко 1953 р. подає в українське державне видавництво Мистецтво "Думку", "Легенду", "Ліричний вальс", "Марш", "Пісню без слів", "Романс", "Українську рапсодію"[17]. Вони пишуть пісні на слова українських кубанських поетів: Тимофія Іващенка (1891 – 1966), Івана Луценка (1886 – ?), Івана Прийми (1891 – 1966) та ін. Бандурист Л. Лаврів написав вірш-пісню "Кавказ", а Т. Строкун поклав його на музику і виконував на Краснодарському радіо[18]. Нерідко самі бандуристи створюють поетичні тексти і пишуть музику до них. К.Безщасний на засланні в Казахстані (період війни) написав і з успіхом виконував "Пісню-думу про Україну", та "То не орли, то не сизі" – написано у 1947 р., С.Жарко – "Легенду про отамана", К.Німченко – "Думу про Велику Вітчизняну війну", жартівливу пісню "Сиджу я оце один та й думу гадаю" та ін. Пісня І.Прийми "За гори сонце закотилось" (1916) з музикою К.Німченка стала народною. Її особливо любив виконувати бандурист Роман Чобітько (1884 – 1974) та чоловіча капела ст. Канівської. Повний текст пісні записаний автором 1985 року від учасника капели С.Лазаренка. До речі, К.Німченко 1953 р. пропонує українському Державному видавництву "Мистецтво" ряд власних пісень на слова українських кубанських поетів, але одержує відмову: "Произведения указанных Вами авторов запрещены к изданию и исполнению"[19].

Бандуристи проводять масове навчання гри на бандурі. Крім згаданих двох шкіл М.Богуславського, при Катеринодарській "Просвіті" в 1917 році працює над організацією Кубанської капели бандуристів кобзар і педагог Кость Кравченко (1888 – 1944). В час непу утворюються гуртки, студії, ансамблі, капели при Краснодарському клубі "Нацмен", крайовому клубі промкооперації, Будинку працівників освіти, Робітфаку, в ст. Ільській, Канівській, Полтавській. Кубанські бандуристи створюють капели й ансамблі і за межами Кубанського краю: в Аргентині (А.Чорний), у Владивостоці (П.Шемет), Москві (В.Шевченко), Одесі (К.Німченко).

У згаданому клубі "Нацмен" була українська секція, яку очолював К.Катаєнко. Він пише, що секція мала й гурток бандуристів, який виступав у театрах, клубах, на радіо та виїжджав до станиць. При ньому були "знамениті бандуристи як Мамро, Діброва, Рідкобородий, Семенишин, Німченко та інші. Гуртки драматичні, хорові та бандуристів були по всій Кубані, і клуб давав їм консультації. У деяких станицях робили бандури, напр. у Полтавській, Канівській, Старо-Мінській та ін. Потім, під час колективізації та скасування українізації, клуб "Нацмен", було ліквідовано, а також і по всій Кубані"[20].

Особливою активністю відзначається концертна діяльність. Преса констатує: "Кубанські бандуристи завжди виступають по радіостанціях, всіляких концертах, вечорах в школах, клубах, хатах-читальнях міста і станиць. Окремі групи бандуристів подорожують. Наприклад, група бандуристів на чолі з Безщасним протягом дев'яти місяців дала понад 300 концертів"[21]. Ансамбль Романа Чобітька та Євдокії Бандурко зі ст. Ільської гастролює Кубанським краєм разом з українським аматорським драмколективом. Чоловіча капела бандуристів Степана Жарка ст. Канівської в складі 17 артистів-аматорів – по Канівському району та ін.

По Катеринодарському і крайовому радіо систематично, починаючи з 1924 р., виступають К.Безщасний,

Михайло Горіх, Зот Діброва, Мамро, К.Німченко, Рідкобородий та ін. Д. Байда-Суховій, К. Безщасний, К.Йорж, Фаїна Квітка, С.Лазаренко, К.Німченко, В.Шевченко, П.Шемет та ін. успішно працюють і на професійній сцені. Вони у ролі співаків-бандуристів концертують від філармоній як України, так і всього колишнього Союзу на Далекому Сході, Кавказі, Середній Азії, Російській Федерації тощо. В Москві В.Шевченко разом з М.П'ятницьким організовують хор селян (згодом хор ім. П'ятницького). В ньому він виступає як бандурист і лірник. 1912 року він засновує при українському гуртку "Кобзар" ансамбль бандуристів у складі 12-ти осіб, з яким успішно виступає до першої світової війни 1914 року[22].

Високу оцінку виконавській майстерності К.Безщасного дає академік Дмитро Яворницький та А.Микоян[23]. На турецькому фронті А.Чорного першого переведено в ранг сотника, призначено командуючим дивізії за те, "…що хорунжий Чорний чудово грає на бандурі…"[24]. Згодом на еміграції в Аргентині він зачаровує слухачів не лише в провінції, а й в столиці Буенос-Айресі. З.Діброва настільки піднісся в своєму мистецтві, що сам генерал Денікін не посмів підійняти на нього руку і навіть запрошував виступати перед іноземними дипломатами та послами[25].

Кубанська кобзарська школа була широко представлена і за межами Кубані в таких країнах як Австрія, Аргентина, Греція, Іран, Німеччина, Росія, Польща, Середньоазіатські республіки, Угорщина, Чехословаччина, Югославія.

Розвиток кобзарського мистецтва на Кубані, не дивлячись на його досягнення, все ж носив переважно аматорський характер. Державні структури були до нього якщо не ворожі, то байдужі. Бандура не була допущена в державні музичні заклади, навіть в Краснодарську робітничу консерваторію (1927 р.). Не було впроваджено фабричний випуск бандур ні поодинці, ні в серійне виробництво. Жодний музичний твір, написаний чи оброблений кобзарями, жодний методико-теоретичний посібник не був надрукований, а якщо й побачили світ три частини з п'яти "Школи гри для бандури" Василя Шевченка, то не на Кубані, а в Москві. Нові конструкції бандур розроблялись не в експериментальних майстернях музичних фабрик, а майстрами-кустарями, концертні костюми шили самі музиканти. І такий стан триває й по сьогоднішній день.

Бандуристи Кубані безоглядно включаються в події Національної революції 1917 – 1920 років. Донька Петра Макаренка, члена Кубанської Ради, пише, що "Петро Леонтійович, закликаючи козаків для захисту рідного краю, посилав по станицях і бандуристів, які прославляли Запоріжжя і своїх предків – запорізьких козаків"[26]. Брати Конон, Никін Безщасні та Іван Шеремет у складі тріо бандуристів[27], Антін Чорний як бандурист-соліст виступають у лавах Кубанської Армії[28], Федір Діброва та Михайло Теліга – в армії гетьмана Павла Скоропадського[29], потім Української Народної Республіки[30], та багато інших.

Скрізь і завжди кобзарів-бандуристів розгромлюють антиукраїнські сили. Білі й червоні немов би змагались у їх винищенні. Але якщо терор перших був короткочасним, то других розтягнувся на довгі десятиліття: масові розстріли, голодомори, депортації цілих станиць, репресії 30-х років мало кого з найповніших виразників національної ідеї та національного духу залишили в живих. Сучасник подій В.Ємець говорить: "Та червоні москвини, далебі, перевершили білих. Либонь не буде помилкою повісти, що ті з козаків-бандурників, що не мали можливости вихопитися з-під московського панування, якщо не були помордовані, то вигинули на півночі Московщини, де загинув і останній Кошовий Війська Запорозького – Петро Кальнишевський"[31].

Денікін в перший день окупації Катеринодару 1 березня 1918 року за ст. стилем розстрілює бандуриста-підлітка Міняйленка (1904 – 1918) з ст. Пашківської, Свирида Сотниченка (1880 – 1919)[32]. Денікінська контррозвідка в готелі Ростова-на-Дону влучає смертельно в спину Миколу Рябовола (1883 – 1919), голову Кубанської Ради й кобзаря[33]. І це лише дехто з його кривавих жертв.

Більшовицька репресивно-тоталітарна система завдала смертельного удару кубанському кобзарству. Вона його просто розгромила. Від періоду бурхливого його відродження у перші десятиліття XX сторіччя до початку другої світової війни бандуристів залишилось в живих одиниці. Решта або була розстріляна, або загинула в концентраційних таборах.

Черговий нищівний грім проти українства ударив 14 грудня 1932 р.: вийшла постанова ЦК ВКП/б/ і РНК СРСР про хлібозаготівлю в Україні, Північному Кавказі та Західній області. Згідно з постановою по всьому Північному Кавказі на російську мову переводилось діловедення радянських і кооперативних органів, всі українські газети і журнали (біля двадцяти), листівки, брошури, стінгазети, багатотиражки та інша літературна продукція. Було розпущено (точніше розігнано) українську секцію письменницької організації, наказувалось провести "разукраинизацию" кубанської літератури в триденний термін. Закривалося 746 українських шкіл, які діяли на Північному Кавказі[34] (з них 240 кубанських), українське відділення Робфаку ім. Ілліча, українські педагогічні технікуми. Північно-Кавказький педінститут ім. М.Скрипника (в м. Краснодарі). Було сфабриковано "Спілку Кубані з Україною" і розпочалися горезвісні чистки, після яких української інтелігенції у краї майже не лишилося.

Один з перших пунктів постанови наказував: "… выселить в кратчайший срок в северные районы СССР из станицы Полтавской (Северный Кавказ), как наиболее контрреволюционной, всех жителей" (Замість однієї виселили півтора десятка станиць. В.Чумаченко). Станиця Полтавська була другим українським культурним центром після Краснодару. В ній видавалась українська газета, діяв літературний

гурток, працював Всеросійський український педагогічний технікум[35]. При ньому діяла багаточисленна активна кобзарська студія, організована і очолювана Кононом Безщасним (до 1931 р.). Студію забезпечували бандурами станичні майстри. Студійці багато і плідно концертували, переважно під час літніх і зимових канікул, виїжджаючи на гастролі по краю. Станиця дала й відомих бандуристів-солістів Конона та Никона Безщасних, Костю Лінського (1902 – 1942) та ін. Подібне кобзарське життя вирувало і в інших виселених станицях (Полтавську перейменували на "Красноармейскую" і заселили солдатами-неукраїнцями; Уманську – в "Ленинградскую" та ін.)

Акції терору і репресій проводились під час жахливого голодомору, про який один з сучасників говорить, що лише в станиці Канівській з 18 тисяч жителів померло лютою смертю понад 10 тисяч[36].

З українськими книгами державних бібліотек поступили "геніально" просто – всі були спалені в 1933-ому. Та палали по всьому Північному Кавказі не лише українські державні бібліотеки, а й приватні. Наприклад, після арешту і розстрілу Концевича Григорія Митрофановича (1863 – 1937) вся його музична і наукова література в кількості 12846 була знищена 10 вересня 1939 року[37].

Подібна доля спіткала й бандури репресованих і розстріляних бандуристів. Гетьманську бандуру М.Вереси конфіскували разом з арештом майстра (1937). Радянський активіст Трофим Семенний (1898 – 1989) приймаючи, очевидно, участь в арештах, забрав дві бандури в майстрів станиці Канівській і викинув на горище власної хати. Після його смерті рідний племінник Василь, який за словами В.Лазаренка "з тюрми не вилазив за кражі" (яке коріння – таке й насіння), одну – "порубил и сжог у печке", другу сусід В.І.Крикливий вихопив з-під сокири. Тепер вона прикрашає одну з експозицій районного історико-краєзнавчого музею станиці Канівської.

По Кубані і всьому Північному Кавказу прокотився глобальний антиукраїнський терор. А при паспортизації населення в 30-х роках всіх кубанських українців козацького роду (і не тільки) було записано росіянами, не питаючи їх згоди. Це була чи не остання сатанинська безкровна акція, яка поставила крапку над національним питанням Кавказької України (визначення І.Попка)[38].

До нас дійшли тільки поодинокі постаті кубанських кобзарів-бандуристів замордовані московським більшовизмом. Та, на жаль, сотні або тисячі імен поглинула невідомість. Називаємо поіменно лише декотрих з них.

Більшовики першого з відомих розстріляли Кирила Крохмаля (1885 – 1918)[39]. Федора Діброву, як учасника першої державної капели бандуристів та національного симфонічного оркестру доби Гетьманату, забивають на початку 1919 року[40], Миколу Вереса та Петра Гузія (1903 – 1937) – в Краснодарі 1937 р. [41], Костю Лінського (1902 – 1942) – в час відступу Червоної Армії[42]. Никін Безщасний помер на Біломорбалтійській каторзі від виснаження[43]. Конона Безщасного арештовують вперше 1931 року. Засуджують на п'ять років далеких таборів[44]. 1932 року родину депортують в числі всіх жителів станиці на Сибір. В час війни Конона Петровича "евакуюють" в Казахстан . Все витримав. Помер на рідній Кубані. Зот Діброва попрощався з життям на вигнанні в Казахстані[45], Тарас Строкун – бандурист і бандурний майстер – відбув десятилітній термін ув'язнення і помер в Краснодарі. Докію Дарнопих та Маркура Кочубея безслідно поглинули енкаведистські нетрі. Старого і немічного М. Богуславського закатовують в Краснодарській тюрмі близько 1933 року[46].

Для чоловічої капели станиці Канівської 1932 – 1933 роки були особливо фатальні. Капела практично припинила свою діяльність. Ще 1931 року всіх її 17 учасників енкаведисти вивели в плавні й імітували розстріл. "І розбрелись ми після того, – каже Володимир Лазаренко, – як руді миші". Пантелеймон Шемет (1905 – 1984), рятуючись від голодомору, завербувався на Далекий Схід (Владивосток), батьки його померли[47]. Семен Лазаренко – в Середню Азію[48]. 1943 року Степан Жарко – керівник капели – арештований на концерті перед пораненими червоноармійцями, помирає в Маріїнському таборі інвалідів (Красноярський край)[49]. Бандурист Семен Бриж пішов у плавні і застрелився напередодні "визволення" Червоною Армією [50]. Решта капелян, за винятком П.Шемета та братів Лазаренків (Семена, Володимира, Дмитра), або померли в голод, або загинули на фронті. Доля декотрих не з'ясована.

Відомі імена деяких бандуристів, що з приходом Радянської влади або ще в період боротьби проти неї залишили рідну Кубань. На Закавказзя виїхав Харитон Вівчаренко, в Київ – Кость Кравченко, в Москву – Сава Діброва, Петро Кузнецов, Сукач, в Аргентину емігрував Антон Чорний, у Францію – Дмитро Крикун, в Чехословаччину – Михайло Теліга. Повернулися П.Кузнецов (помер в м. Гарячий Ключ), М.Теліга (німці розстріляли в Києві). Частина, покалічених і морально, і фізично, доживала віку на рідній землі. Микиті Варавві (1870 – 1939) на останній стадії туберкульозу вдалось вирватись з соловецьких лабет смерті і прибитись до рідного куреня. Вдома, в ст. Старомінській, він влітку лежав у кожусі на даху погрібника, надривно кашляв, дивився на сонце і диктував неповнолітньому онукові козацьку думу "Невільницький плач" та історичні пісні. Одна з них – пісня про канальські роботи:

Ой за річкою та й за Синюхою
Та виросла ожина.
Гей, давай, давай, батько, переміни,

Бо, далебі, загинем.
Гей, не річ моя, славні запорожці,
Перемін давати.
Гей, просіть собі, славні запорожці,
У цариці заплати.
Гей, дала, дала славним запорожцям
Та цариця заплату,
Що понабивала на ноги колоди,
Дала в руки лопату.
Що понабивала на ноги кайдани,
Дала в руки лопати.
Гей, що послала на легку роботу
Та канали копати.

Олексій Обабко один з найперспективніших бандуристів XX сторіччя (бандурист, який не відбувсь), педагог, історик. Опанував інструмент в дитячі літа. Закінчив Катеринодарську учительську семінарію. Вів Другу кобзарську школу Миколи Богуславського. Поринув, як то кажуть, з головою у велике кобзарське відродження. Та не тут то було! Після арешту батька, Петра Івановича (помер в 1929 р. в Соловецькій катівні)[51], він зупинився, як вкопаний. Став перед дилемою: або піти його слідами, або… Зачаївсь, "повісив бандуру на кілочок" і вимушений був включитись в колгоспне будівництво. Став навіть його глашатаєм. Виступив у журналі "Путь Северо-Кавказского хлебороба" з великою статтею про колгоспи. Навчив сина Бориса грати на бандурі, який "перевершив батька, але прилюдно не виступав" (Людмила Обабко). Ще 1912 року написав і опублікував "Историю станицы Ахтанизовской". Продиктував журналістові В.Таранусі монолог-спогад про кобзарське відродження ("Нарис", 1966, машинопис). З концертною програмою виступав вряди-годи. На сьогодні його бандура майстра А.К.Паплинського знаходиться в експозиції Державного музею театрального, музичного та кіномистецтва України. Інв. № 3075.

Олексієві Чорному всевидюща радвлада не подарувала "злочину", що він мав щастя бути рідним братом знаменитого бандуриста Антона Чорного, до якого не дотяглись її брудні ручища за океан. І Олексій Петрович зник безслідно, як і не було його.

Бандурист Михайло Петренко (1882 – 1967) – великий знавець українського національного епосу – дум, свого часу активний його пропагандист, в своїй автобіографії (1961 р.) жодним словом не обмовився про бандуру – так був нажаханий (І.Варавва від нього записав і опублікував дві думи)[52]. Михайла Івановича обминув репресивний молох. Він все життя створював музей В.І.Суворова в рідній станиці Усть-Лабінській, від якого на сьогодні не лишилось і сліду.

К.Німченка врятувало від репресій "пролетарське походження" ("бедняк") і неучасть в національно-визвольній боротьбі: в ті роки він "гриз граніт науки", навіть закінчив 2 курси Катеринодарської консерваторії (1920 р.)[53].

Гавриш Іван Степанович (1901 – 1985) – бандурист-педагог, політв'язень. На допитах його так били в обличчя енкаведисти-садисти, особливо по челюсті, що непритомнів. Відливали водою і знову били. Не скоривсь. Не підписав фальшивого обвинувачення. Відбув два терміни ув'язнення (Біломорканал, Колима). Помер від раку челюсті в станиці Канівській.

З відходом у вічність двох останніх кубанських кобзарів (1985 р.) Івана Гавриша та Семена Лазаренка призавмерла давня кубанська кобзарська традиція. В кінці 70-х років XX ст., хоч і розпочалось друге відродження бандури на Кубані, та воно формується на нових, інших засадах: це вже не індивідуальне, традиційно-історичне, а колективне виконавство, в якому беруть участь переважно школярі-дівчатка при навчальних закладах та студіях (міста Геленджик, Краснодар, Сочі, станиці Сіверська, Уманська).

---

[1]Кияшко И.И. Войсковые певческиие и музыкантскій хоры Кубанского козачьяго войска 1811 – 1911 годы. Екатеринодаръ, 1911. – С. 2 – 3.
[2]Лист К.П.Безщасного до О.Ф.Нирка від 10 квітня 1966 р.
[3]Фарфоровский С. Кобзари на Кубани // XIX сборник Харьковского историко-филологичного товарищества. 1910 г.
[4]Попка И. Д. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. – СПб., 1858.
[5]Квітка-Основ'яненко Г. Ф. "Головатый". // Збірник творів в 7-ми томах. Т. 7. – К., 1981. – С. 7 – 29.
[6]Миролюбов Ю. Славяно-русский фольклор. – Мюнхен, 1984.
[7]Дані почерпнуто з родинних спогадів, напису на бандурі 1740 р., ескізу генеологического древа рода Кравченко. 1800 – 2000. (Автор – Кравченко Ольга Павловна. Москва).
[8]Левченко И. И. Украинизация Кубани. Краснодар. – 1991. – С. 1 – 4.
[9]Чорний Антон. История бандуры на Кубани // Прага, 1943. – Казачий вестник. – № 15, 16, 17.
[10]Баклаженко С. Українська культура на Північному Кавказі // Червоний шлях. – Харків, 1929. – № 3 – 6. – С. 174 – 175.
[11]Ємець В. І. У золоте 50-річчя на службі Україні. ІІ. Про козаків-бандурників. – Голливуд, ЗДА. – 1961. Торонто. – С. 359.
[12]Тарануха В. Нарис, 1966 р.

[13]Катаєнко К. Життєпис, 1979 р.
[14]Довженко В. Д. Бандурист К. Німченко // Всесвіт. – 1929. – № 21. – С. 51.
[15]Омельченко А. Розвиток кобзарського мистецтва на Україні. –1967. – С.108 (машинопис).
[16]Чорный Антон. Названа праця.
[17]Управління у справах поліграфічної промисловості, видавництв і книжкової торгівлі при Раді Міністрів УРСР Державного видавництва "Мистецтво" підтверджує одержання вищеназваних творів К.Німченка, а також і підручника "Гри на бандурі". – № 561. 22 липня 1953 р. Головний редактор А. Бондаренко. (Архів автора).
[18]Лавров Л. И. Биографические заметки // Археология и этнография Северного Кавказа. – Краснодар, 1998. – С. 164.
[19]"Директор государственного издательства "Мистецтво" Н. Донской". – № 322. 15 апреля 1953 г.
[20]Катаєнко К. Назв. праця.
[21]Баклаженко С. Назв. праця.
[22]Омельченко А. Ф. Видатний український бандурист – Василь Кузьмич Шевченко. (Рукопис. Архів А. Омельченка).
[23]Листи Безщасного К.П. до Шаповала І.М. від 2 і 17 жовтня 1965 р.
[24]Ємець В. Назв. праця. – С. 357.
[25]Чорный Антон. Назв. праця.
[26]Макаренко Л.Петро Макаренко – мій тато // Венесуела. – Каракас. – С. 101 – 103. (Архів М.Тарнавського).
[27]Іваніс В. Стежками життя. (Спогади). Книга II. Новий Ульм, 1959. – С. 72.
[28] Іваніс В. Назв праця. Книга IV. – С. 230.
[29]Самчук Улас. Живі струни. Бандури і бандуристи. – Детройт, 1976. – С. 70.
[30]Самчук Улас. Назв. праця. – С. 78; Олена Теліга. (Збірник). – Київ – Париж – Лондон – Нью-Йорк – Сідней, 1992. – С. 169, 175, 319 – 327.
[31]Ємець В. Назв. праця. – С. 363.
[32]Ємець В. Кобза та кобзарі. – Берлін, 1923 – С. 72.
[33]Лист д-ра Кіндрата Плохого – кубанського козацького старшини з Пашківської станиці, до В. Ємця від 4 грудня 1958 року.
[34]Стрижак О. Надбання українознавців Кубані // Народна творчість та етнографія. – 2000 – № 1 – С. 136 – 140.
[35]Чумаченко В. Расстрелянная литература (Кубанская литература в годы репрессий) // Экономика, право, печать. – 1998. – № 3 (4). – С.45 – 50.
[36]Варивода И.Д. И я мог бы стать "врагом народа" // Каневчане. – 1996. – № 1 – 2. – С. 62 – 64.
[37]Бардадым В. Григорий Митрофанович Концевич // Радетели земли Кубанской. – Краснодар. – 1998. – С. 219 – 222.
[38]Попка И.Д. Назв. праця. – С. 47 (у перевиданні 1998 р.). – С. 35.
[39]Дані з архіву І. Федоренка.
[40]Мішалов В. Бандурист Йосип Сніжний // Бандура. – Нью-Йорк, 1998. – № 25 – 26. – С. 1 – 3.
[41]Сведения Управления Федеративной службы безопасности Российской Федерации по Краснодарскому краю, выданные председателю Кубанского союза жертв политических репрессий "Мемориал" И.Г.Федоренку от 03.01.1996 г. №№ /1/ 6 – 1.
[42]Згідно з даними управління РСБ Російської Федерації по Краснодарському краю від 09.08.1996 р. за № 1 /1/ 6, виданими синові К.Лінського Володимиру Лінському, його тато був розстріляний 11.08.1942 р.
[43]Черемський Кость. Повернення традицій. – Харків, 1999. – С. 108.
[44]Сведения ФСБ…выданы И.Г.Федоренку. "…Бесчасный К.П. … был арестован органами ОГПУ 2 мая 1931 г. как участник контреволюционной организации 16 августа 1931 г. Тройка при ПП ОГПУ СКК и ДССР приговорила его к 5 годам заключения в концлагерь".
[45]Ємець В. Назв. праця. – С. 370.
[46]Там само. – С. 363, 371.
[47]Нирко О. Шемет Пантелеймон Петрович. Кобзарська біографія // Бандура. – Нью-Йорк. – 1995. – № 35 – 54. – С.11 – 17.
[48]Нирко О. Лазаренко Семен Семенович // Бандура. – Нью-Йорк. – 1995. – № 51 – 52. – С.28 – 37.
[49]Сведения ФСБ… выданы И. Г. Федоренку. "… Жарко С. С. … осужден военным трибуналом войск НКВД Краснодарского края 24 июля 1943 г. по ст. 58-2 Ук РСФСР к 7 годам лишения свободы. По заключению прокуратуры РСФСР от 29 сентября 1989 г., реабилитации не подлежит".
[50]Свідчення братів Лазаренків з станиці Канівської.
[51]Підтвердженням є довідка, видана Ахтанизівською Станичною Радою 11 червня 1929 р. за № 2: "Ахтанизовский милицейский участок удостоверяет, что согласно отношения КООГПУ гражданин Обабко Петр Иванович, находившийся на ссылке в Соловецком концлагере, умер 13.02.1929 г. Основание КООГПУ № 9497. Ст. лейтенант…/ Подпись/.
[52]Варавва И. Три брата самарских. Иван Богуславец. II. Казачья бандура. Думи, песни и легенды кубанских казаков. Екатеринодар. Кубанская казачья Рада. – 1992. – С. 26 – 27, 114 – 118.
[53]Памятная и поверочная книжка для ученика консерватории Екатеринодарского Отделения Русского музыкального общества за 1919/20 учебный год № 171.

НЕПОВНИЙ РЕЄСТР КУБАНСЬКИХ КОБЗАРІВ-БАНДУРИСТІВ

(складений Олексієм НИРКО)

1. Адамович-Глібів (кін. 70 рр., XIX ст., м. Катеринодар – I пол. XX ст., м. Краснодар).

2. Байда-Суховій Дмитро Михайлович (1882 с. Нагірне, Полтавщина – 1974, м. Геленджик). Шимон О. Байда-Суховій та його фільми // Прапор. – 1973. – № 5. – С.101 – 103.

3. Байда-Суховій Михайло Дмитрович (21.02.1927, м. Харків – 23.02.1988, м. Геленджик). а) Клименко Г. Пой, моя бандура! // Прибой – 1993. – 17 июня. – №67 – 68; (м. Геленджик); б) усні дані дружини Байди-Суховій Тамари Павлівни 1926 р. нар. (м.Геленджик. – 1999).

4. Безщасний Конон Петрович (1884, станиця (далі в тексті ст.) Полтавська – 1967, м. Слов'янськ-на-Кубані). Дорожний І. Наш співець // Червона газета – 1928. – 7 жовт. Кубань.

5. Безщасний Никін Петрович (Остання чверть XIX ст., ст. Полтавська-біля 1927 р. Карелія, с. Шижня. Біломор-Канал). Іванис В. Стежками життя. Т. 2. – м. Новий Ульм, 1959. – С. 72.

6. Білий Дмитро Дмитрович (нар. 22 липня 1967, м. Макіївка, Донецької обл.). Білий Д.Д. Малиновий клин. – К., 1994. – С. 122. Лист Білого Д.Д. від 3.06.1999 до автора.

7. Богуславський Микола Олексійович (60-ті рр. XIX ст., Січеславщина – 30 рр. XX ст., м.Краснодар). Ємець В. Кобза та кобзарі. – Берлін, 1923. – С. 72.

8. Бочка Захар Іванович (кін. XIX ст., ст. Канівська – перша пол. XX ст.?).

9. Бочка Єгор Іванович (1905., ст. Канівська – ... ?).

10. Бриж Семен Федорович (70 рр. XIX ст., ст. Канівська – 1943, ст. Канівська).

11. Бугай Петро. (80-ті рр. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст. ?). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі Україні. – Голливуд – Торонто, 1961. – С. 357, 359.

12. Булавін Юрій Васильович (нар. 1.02.1957 р., хутір Тополі, Томашівського р-ну. Усні дані бандуриста Ю.Булавіна (м. Краснодар, 1990.).

13. Варавва Микита Савич (1870, ст. Стародерев'янківська – 1939, ст. Старомінська). Свідчення онука Варавви Івана Федоровича, 1925 р. нар. (м. Краснодар, 1996).

14. Вереса Микола Онуфрійович (1884. ст. Саратівська – 1937, м. Краснодар). Свідчення сина Вереси Федора Миколаєвича, 1921 р. нар. (м.Краснодар, 1989).

15. Вівчаренко Харитон Лук'янович (близько 1892, ст Канівська – 1940, м. Гуларішпт, Кавказ). Листи Жарка Андрія Степановича (1902 – 1997) від 3 листопада 1987 р. та 23 грудня 1987 р. до автора.

16. Гавриш Іван Степанович (1901, ст. Новомінська – 1985, ст. Канівська). Дані ФСБ Російської Федерації по Краснодарському краю від 3 січня 1996 р. Свідчення дружини Гринь Віри Семенівни 1917 р. нар. (ст. Канівська, 1988).

17. Галушко Тамара Миколаївна нар. 28.09.1954, м. Оріхів. Запорізька обл. Илюшин І. Ансамбль "Таврия" // Музыкальная жизнь. – 1974. – №21. – С. 9). Місце і дата одержання інформації.

18. Гасюк (Шостак) Марія Василівна (1888, ст. Брюховецька – 1954, м. Львів). Жеплинський Б.М. Словник-довідник кобзарів-бандуристів. – Львів, 1957 (машинопис).

19. Головатий Антін Андрійович (1732, м. Нові Санджари Полтавської губ./1797, півострів Камешеван на Каспійському морі). Квітка-Основ'яненко Г.Ф. Головатий // Зібр. тв. у семи томах. – К., 1981. – Т. 8. – С. 7 – 29.

20. Горіх Михайло (поч. XX ст., ст. Пашківська – ?). Баклаженко С. Українська культура на Північному Кавказі по Жовтню. // Червоний шлях м. Харків, 1929. – № 5 – 6. – С 174.

21. Гринь Іван Йосипович (1908. ст. Канівська – 1943, фронт).

22. Гузій Петро Іванович (1903, ст. Пашківська – 1937, м. Краснодар). Дані ФСБ по Краснодарському краю від 3 січня 1996 р.; свідчення племінниці Гетьман Катерини Іванівни 1927 р. нар. (ст. Пашківська, 1985).

23. Гусар Григорій. (80 рр. XIX ст., ст. Канівська – перша пол. XX – ст., (ст. Канівська). Свідчення невістки Тихої Ніни Матвіївни, 1935 р. нар. (ст. Канівська, 1985).

© О.Нирко

24. Даниленко Василь. (1897, ст. Васюрінська – ?). Усні дані Мусієнка Пилипа Карловича, 1900 р. нар. (м. Краснодар, 1999).

25. Дарнопих Докія. (1895, ст. Платнирівська – XX ст., Кубань ?). Ємець В. Кобза та кобзарі. – С. 72.

26. Дерев'янко Я.С. (поч. XX ст., ст. Пашківська – ?). Лавров Л.И. Биографические заметки // Археология и этнография Северного Кавказа. Краснодар, 1998. – С. 164.

27. Діброва Зот Андрійович (80-ті рр. XIX ст., ст Пашківська – перша пол. XX ст., Казахстан). Доргайленко А. Бандура// Вольная Кубань. – 27.03.1919. – № 69.

28. Діброва Оксана Ізотівна (поч. XX ст., ст. Пашківська – ?). Панченко О. Розгром Українського відродження Кубані. – Лос-Анжелос, Каліфорнія, 1973. – С. 60.

29. Діброва Сава Андрійович (80-ті рр. XIX ст., ст. Пашківська – XX ст., Москва). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі Україні. – Голливуд – Торонто, 1961. – С. 114, 359, 360.

30. Діброва Федір (80-ті рр. XIX ст., ст. Пашківська – 1919 р., м. Київ). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі Україні. – С. 359.

31. Дмитренко-Бут? (XX ст., Кубань – ?). Білий Д.Д. Малиновий клин. – К., 1994. – С. 53. Чумаченко В.К. Нет уз святее товарищества // Родная Кубань. – 1999. – № 3 – С. 102.

32. Дорошенко Яків Петрович (1897, ст. Канівська – ?).

33. Дорошенко (старший) (близько 1875, ст. Канівська – 1940, Кубань). Свідчення братів Лазаренків (ст. Канівська, 1982).

34. Дражевський (кін. 70-тих рр. XIX ст., м. Катеринодар – перша пол. XX ст. ?). Тарануха В.М. Нарис, 1966 (машинопис).

35. Дуля Грицько (80-ті рр. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі України. – Голливуд. – Торонто. – 1961. – С. 359.

36. Духновський Олександр Михайлович (1908, с. Сквірка, Київщина – 1984, ст. Сіверська).Зори октября. – 1981. – № 96; свідчення доньки Савельєвої Ольги (ст. Сіверська, 1981).

37. Ємець (друга пол. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?). Панченко О. Розгром українського відродження Кубані. – Лос-Анджелос. – Каліфорнія, 1973. – С. 60.

38. Жарко Лот Степанович (1897, ст. Канівська – 1943, фронт). Свідчення брата Жарка Андрія Степановича (м. Краснодар, 1984).

39. Жарко Микита Сергійович (1884, ст. Канівська – 1972, ст. Канівська). Свідчення доньки Білої Марфи Микитівни (1906 – 1988) (ст. Канівська, 1987).

40. Жарко Степан Сергійович (1877 р, ст. Канівська – 1943, м. Маріїнськ, Красноярського краю, Росія). Баклаженко С. Українська культура на Північному Кавказі по Жовтню. //Червоний шлях, м.Харків, 1929. – № 5 – 6. – С. 174.

41. Жарко Федір Микитович (1903, ст. Канівська – 1944, фронт). Свідчення сестри Білої Марфи Микитівни (ст. Канівська, 1987).

42. Живило (остання чверть XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст.). Черный А. История бандуры на Кубани // Казачий вестник. – Прага, 1943. – 15 авг. – № 15 (46).

43. Запорожець Д.Ф. (XX ст., Кубань – ?).Запорожец Д.Ф. Замечання по фотографии бандуристов, что висит на стенке в квартире Алексея Петровича (Обабка – О.Н.) г. Краснодар, 8.05.1967. (Архів Івана Федоренка).

44. Зінченко Федір Парамонович (1888, ст.Пашківська – 1985, ст.Пашківська). Усні дані Федоренко І.Г., 1929 р. нар. (м. Краснодар, 1996).

45. Йорж Конон Петрович (Єржов) (1893. ст. Челбаська – 1963, м. Алма-Ата). Свідчення сестри Йорж Ніни Петрівни, 1918 р. нар. (Ст. Челбаська, 1985).

46. Ільїн Велислав Григорович 1931 р. нар. м.Апостолово, Дніпропетровської обл. Усні автобіографічні дані В. Ільіна (м. Краснодар, 1995).

47. Іщенко ... Якимович (кін. XIX ст., ст. Канівська – 1944, фронт). Свідчення братів Лазаренків (ст. Канівська, 1982, м. Харьків, 1984).

48. Кабузон Микола Миколайович (80-ті рр. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст.). Лист Корнієвського О.С. (1889 – 1988) до Нирка О.Ф. від 6 лютого, 1986.

49. Катаєнко Кузьма Пилипович (1903, ст. Челбаська – 1980, м. Краснодар). Катаєнко К. "Життєпис". 1979 (машинопис); свідчення Катаєнко-Луняки Раїси Гаврилівни 1902 р. нар. (ст. Старокорсунська, 1998).

50. Козуб Антон Тарасович (1898, ст. Пашківська – 1977, м. Краснодар). Усні дані від Старцевої (Козуб дів.) Тетяни Олексіївни 1917 р. нар., та Козуб Миколи Євстафійовича, 1939 р. нар. (Ст. Кугаєвська, 1998).

51. Калій Іван Павлович (1947 р. нар. ст. Старомінська). Усні автобіографічні дані Калія І. (ст. Старомінська, 1999).

52. Квітка Фаїна Іванівна (Байда-Суховій) (10.05.1905, м. Новошахтинськ, нині Ростовської обл., – 14.06.1973, м. Геленджик) Клименко Г. Пой, моя бандура! // Прибой. – 1993. – 17 июня. – № 67 – 68 (м. Геленджик).

53. Кікоть Павло (90-ті рр. XIX ст., м. Геленджик – перша пол. XX ст.). Свідчення Чворуна Михайла Даниловича (1898 – 1996) (ст. Сіверська – 1984).

54. Кінзерська Любов Василівна (нар. 11.08.1960, с. Верхня, Івано-Франківська обл.). Катаєва І. Родом із пісні //Зоря Прикарпаття. – 1989. – 7 листопада. – №176, 177. Решетняк Л. Пороги Любови Кинзерской // Кубанские новости. – 1995. – 15 апреля.

55. Коземаслова Марина Вікторівна (1961 р. нар., м. Ревда, Свердловської обл.). Усні автобіографічні дані Коземаслової (ст. Сіверська, 1988).

56. Конограй Зенон (90 рр. XIX ст., Кубань – 1916, Туреччина). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі Україні – С. 114, 354, 362.

57. Косенко Олександр Миколайович (12.02.1961 р. нар., ст. Старонижньостебліївська). Косенко А.Н. Культура и традиции // Голос правды. – 1999. – 11 февраля (ст. Полтавська).

58. Кочубей Маркур Пилипович (поч. XX ст., ст. Абінська – ?).Свідчення племінника Кочубея Володимира Васильовича 1924 р. нар. (м. Краснодар, 1997).

59. Кравченко Василь Тарасович (XIX ст. хутір Новомихайлівський, Кубань). Свідчення Кравченко Лариси Михайлівни 1937 р. нар. (м. Київ, 1996).

60. Кравченко Кость Васильович (1888, м. Єйськ – 1944, м. Уфа). Украинский вечер памяти Т.Шевченко // Кубанський край. – 1915. – 15 мар., г. Краснодар.

61. Кравченко Михайло Степанович (кінець XVIII ст., хутір Михайлівський, Запоріжжя – перша пол. XIX ст., хутір Новомихайлівський, Кубань).

Напис на бандурі: "Зроблена 1749 годи... а досталась Михайлу Степановичу Кравченко кобзарю" // Петербург. Науково-дослідний іститут театру, музики і кінематографії. Інв. № 1071.

62. Кравченко Степан (XVIII ст., Запорізьська Нова Січ – поч. XIX ст., хутір Новомихайлівський, (Кубань).Напис на бандурі 1740. Родинні перекази.

63. Кравченко Тарас Михайлович (XIX ст., хутір Новомихайлівський, Кубань – поч. XX ст.). Свідчення Кравченко Лариси Михайлівни, 1937 р. нар. (м. Київ. 1996).

64. Крикун Дмитро Романович (80 рр., XIX ст., м. Катеринодар – ?, еміграція, Франція). Напис в бандурі Гавриша І.С. (1991 – 1985): "Майстер бандур, Дмитро Романович Крикун, 1.07.1928".

65. Крохмаль Кирило Сергійович (1875, ст. Староджереліївська – 1918, Кубань). Дані з архіву Федоренко І.Г. (м. Краснодар, 1985).

66. Кузнецов Петро Михайлович (1907, Дагестан – 1991, м. Гарячий Ключ).Автобіографічна розповідь Кузнецова автору від 29 квітня, 1985 (м. Краснодар).

67. Куліш Іван (90-ті рр. XIX ст. Кубань – перша пол. XX ст. ?). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі Україні. – Голливуд – Торонто. – 1961. – С. 114, 354.

68. Лаврів Леонід Іванович (1909, ст. Медведівська – 1982, Ленінград). Лавров Л.С. Биографические заметки // Археология и этнография Северного Кавказа. – Краснодар, 1998. – С. 164.

69. Ладик Яків Степанович (70-ті рр. XIX ст., ст. Новомінська – перша пол. XX ст., ст. Канівська).

70. Лазаренко Дмитро Семенович (1908 ст. Канівська – 1987, ст. Канівська). Кубанские станицы. – М., 1967. – С. 338.

71. Лазаренко Володимир Семенович (1900, ст. Канівська – 1994, ст. Канівська).

72. Лазаренко Семен Семенович (1897, ст. Канівська – 1985, м. Харків).

Нирко О. Лазаренко Семен Семенович//Бандура. – Нью-Йорк, 1995. – № 51 – 52. – С. 28 – 37. 73. Лінивий (90-ті рр. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі Україні. – С. 359.

74. Лінський Кость Павлович (1902. ст. Полтавська – 1942, Кубань). Свідчення сина Лінського В. 1927 р. нар. (Слав'янськ-на-Кубані, 1998).

75. Ляшенко Василь (80-ті рр. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст.). Ємець В. Кобза та кобзарі. – С. 72.

76. Македон Іван Пимонович (1902, ст. Стебліївська – 30 рр. XX ст., ?). Свідчення Сокола Івана Миколайовича (1904 – 1988), (м. Краснодар, 1987).

77. Макуха Гнат (кін. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?). Лист Польового Рената Петровича 1930 р. нар. від 11.11.1987 до Нирка О.Ф.

78. Мамро ? (70-ті рр. XIX ст., ст. Ладозька – перша пол. XX ст., ?). Письмові дані Варавви Микити Сергійовича (1870 – 1939).

79. Мартовий (поч. XX ст., Кубань – ?). Чабан М. Осколок прошлого... // Кубань: Проблемы культуры и информатизации. – Краснодар. – 1999. – № 2 – 3. – С. 49 – 50.

80. Матвієнко Григорій Семенович (1908, ст. Канівська – 1943, фронт).

81. Минківський Микола Миколайович (близько 1890 р., Київ – XX ст., м. Туапсе). Жеплинський Б. Кобзарі-бандуристи (листівки). Вип. 1. – 1997.

82. Миргородський Валерій Дмитрович (1947 р. нар., ст. Староджереліївська) Косенко А.Н. Культура и традиции // Голос правды. – 1999. – 11 февраля (ст. Полтавская).

83. Міняйленко (1904, ст. Пашківська – 1918, м. Катеринодар). Лист козака Кіндрата Плохого до Ємця В. від 4 грудня 1958.

84. Мохира П. (кінець XIX ст., Кубань – XX ст.,?). Украинский вечер памяти Т.Шевченко // Кубанский край. – 1915. – от 15 марта.

85. Мура-Зуб Людмила Анатоліївна 1963 р. нар., ст. Новомінська Програма ювілейного концерту Кримської народної капели бандуристок ім. Степана Руданського, 1989.

86. Набока Надія Іванівна нар. 10.12.1936, с. Андріївка, Сумська обл. Усні автобіографічні дані Н.Набоки (м. Геленджнк, 1999).

87. Німченко Ілля Іванович 1925 р. нар., ст. Пашківська. Усні автобіографічні дані І. Німченко. (м. Краснодар, 1984).

88. Німченко Кузьма Повлович (1899, ст. Пашківська – 1973, ст. Пашківська). Довженко В. Бандурист Німченко // Всесвіт. – м. Харків, 1929. – № 21.

89. Обабко Олексій Петрович (1882, ст. Ахтанизівська – 1971, м. Краснодар). Прыйма К. Старейший бандурист // Советская Кубань. – 15.09.1962. – № 218.

90. Обабко Борис Олексійович (поч XX ст., ст. Ахтанизівська – XX ст., м. Краснодар). Усні свідчення сестри Обабко Людмили Олексіївни (1916 – 1995), (м. Краснодар, 1982).

91. Олекса-кабзар (30-ті рр. XIX ст., Кубань – перша чверть XX ст., ?). Миролюбов Ю. Славяно-русский фольклор. – Мюнхен, 1984.

92. Осьмака Кирило ? (70-ті рр. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?). Ємець В. У золоте 50-річчя на службі Україні. – С. 354.

93. Палюх Ігор Степанович 1.06.1939 р. нар., с. Балківці, Хмельницької обл. Косенко А.Н. Культура и традиции. // Голос правды. – 11.02.1999, ст. Полтавська.

94. Петренко Михайло Іванович (1882, ст. Усть-Лабінська – 1967, м. Краснодар). Автобіографія М.Петренка від 1958 р.; свідчення поета Варавви Івана Федоровича, 1925 р. нар., (м.Краснодар, 1996).

95. Переверзьєва Олена Олександрівна. 10.08.1991 р. нар. Краснодар. Штанько Валентина. Від Кубані до Волині пісенна дорога// Волинь –1995. – № 41 (11.04.1995).

96. Півень Юхим Олександрович (кін. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?). Лавров Л.И. Биографические заметки. / Археология и этнография Северного Кавказа. – г. Краснодар. – 1998. – С. 164.

97. Плохий Кіндрат (кінець XIX ст., ст. Пашківська – XX ст. ?). Андрій Перебендя, Кобзар. Дума Соловецька // Океанічний збірник ч. 7, книга перша, Одеса, 1946; Книга друга Владивосток. (На правах рукопису). – С. 25.

98. Пономаренко (70 рр. XIX ст., ст Канівська – перша пол. XX ст., ст. ?).

99. Прошкуратова Вікторія Геннадіївна 1975 р. нар., м. Сочі, с.Лазорівське. Усні дані Прошкуратової В. (Сочі, 1999).

100. Ревенок Трохим (поч. XX ст.. Кубань – ?).

101. Рідкобородий (поч. XX ст., ст. Канівська – ?). Життєпис Катаєнка К. від 1974; свідчення бандуристів Варавви М.С. та Лазаренко В.С.

102. Рябовіл Микола Степанович (1883, ст. Дінська – 1919, Ростов-на-Дону).Ємець В. Кобза та кобзарі. – С. 72.

103. Семенишин І.Т. (кін. 70-ті рр. XIX ст., м. Катеринодар – перша пол. XX ст. ?).

104. Серга Олена Юріївна 29.08.1981. р. нар. Краснодар. Штанько Валентина. Від Кубані до Волині пісенна дорога // Волинь – 1995. – № 41.

105. Скойбіда Роман Вікторович, 1976 р. нар. ст. Полтавська. Селезнева З. Казачья бандура. // Голос правды. – 4.12.1994 (ст. Полтавська).

106. Смолка Прокіп Михайлович (1887, ст. Канівська – 1947, ст. Канівська). Напис на бандурі: “Прокіп Михайлович Смолка, ст. Канівська, 23 січня 1929 р.”; свідчення сина Миколи Смолки, 1929 р. нар. та братів Л.Лазаренків (ст. Канівська. 1980).

107. Смолякін Іван Васильович (1905, ст. Низомнівська – 1963, ?). Лист Лобка С. до Жештинського В.М. від 31 січня 1970.

108. Сотниченко Настя Сергіївна (80-ті рр. XIX ст., ст. Пашківська – перша пол. XX ст., ?).

109. Сотниченко Свирид (біля 1880, ст. Пашківська – 1919, м.Катеринодар). Лист козака Кіндрата Плохого до Ємця В. від 4 грудня 1958.

110. Строкун Тихін Григорович (1902, ст. Новопашківська – 1965, м. Краснодар). Спогади Варавви Микити Савича (1870 – 1939); свідчення Німченка Іллі Івановича 1925 р. нар. (м. Краснодар, 1983).

111. Сукач ? (кін. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., Москва). Свідчення бандуриста Кузнецова Д.М. (1907 – 1991, м. Краснодар, 1984).

112. Суховій ? (кін. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?). Украинский вечер памяти Т.Шевченко // Кубанский край. – 1915. – 15 мар.

113. Тангаєва Юлія Викторівна 10.07.1981 р., нар. Краснодар. Штанько Валентина. Від Кубані до Волині пісенна дорога // Волинь 1995. – № 41.

114. Теліга Михайло (1900, ст. Ахтирська – 1942, м. Київ).

115. Телятник Іван Олексійович (1910, ст. Канівська – 1944, фронт). Свідчення сестри Леміш (Телятник) Олени Олексіївни (1912 – 1995), (ст. Канівська, 1990).

116. Тищенко В.Ф. (90-ті рр. XIX ст., Кубань – перша пол. XX ст., ?).

117. Турчинський Семен Євдокимович (1901, с. Вербка, Поділля – 1995, ст. Азовська). Нирко О.Ф. Кобзарство Кубані. // Бандура. – Нью-Йорк. – 1995. – № 51 – 52. – С. 15.

118. Улітка (90-ті рр. XIX ст., хутір Новопетровський – XX ст., ?). Свідчення жителів ст. Сіверської Савельєвої Ольги, Чворуна Михайла, Чобітька Олекси (ст. Сіверська, 1977).

119. Федоряк Тетяна Анатоліївна (1961 р. нар. с. Велика Яблунівка, Черкаської обл.). Усні автобіографічні дані Т.Федоряк (м. Геленджик, 1999).

120. Чобітько (Бандурко) Євдокія Іванівна (1904, с. Велика Багачка-1986, ст. Сіверська). Свідчення сина Чобітька Олекси Романовича та невістки Галини Дмитрівни (ст. Сіверська, 1985).

121. Чобітько Роман Павлович (1894, ст. Ільська – 1974, ст. Сіверська). Баклаженко С. Українська культура на Північному Кавказі // Червоний шлях. – м. Харків, 1929. – С. 174.

122. Чорна Настя (кін. XIX ст., ст. Пашківська – XX ст. Кубань). Дані Кравченко-Чорної Олени Сергіївни онучки Н. Чорної. Краснодар, 1994.

123. Чорний Антін Павлович (1891, ст. Пашківська – 1973, м. Берасатез. Аргентина.

124. Чорний Василь Трохимович (1884, м. Катеринодар – 1979, м. Гарячий Ключ). Дані з архіву Федоренка І.Г. (м. Краснодар, 1983).

125. Чорний Захар Павлович (ост. чверть XIX ст., ст. Пашківська – перша пол. XX ст. Кубань). Дані Кравченко-Чорної Олени Сергіївни, онуки З.Чорного.

126. Чорний Олексій Павлович (90 рр. XIX ст., ст Новопашківська – XX ст., ?). Запорожец Д.Ф. Замечание по фотографии бандуристов, что висит на стенке в квартире Алексія Петровича. (ОбабкаО.Н.), г. Краснодар, 6.05.1957.

127. Чумак Єфросинія Панасівна (Федосеєва по чол.) (народилася ймовірно в Дніпродзержинську на поч. XX ст., – ?). Архів Федоренка І.Г. (м. Краснодар).

128. Ціхоцька Лариса Віталіївна (28.02.1953 р. нар., м. Ніжин, Чернігівська обл.). Стенько В. Від Кубані до Волині пісенна дорога. // Волинь. – 1995. – 11 квіт.

129. Шангеєва Світлана Михайлівна 17.03.1981 р. нар. на Кубані. Штанько Валентина. Від Кубані до Волині пісенна дорога // Волинь. – 1995. – № 41.

130. Шевченко Василь Кузьмович (1888, ст. Пашківська – м. Москва, 19...?). Кирдан Б., Омельченко А. Народні співці-музиканти на Україні. – К., 1980. – С. 50.

131. Шемет Пантелеймон Петрович (1905. ст. Канівська – 1984, м. Київ). Автобіографія Шемета П. від 12 листопада 1951.

132. Шеремет Іван ... (кін. 70-тих рр. XIX ст., ст. Ірклієвська – перша пол. XX ст., ?). Іванис В. Стежками життя. – Т. 2. Новий Ульм, 1959. – С. 72.

133. Шульга (80-ті рр. XIX ст., ст. Челбаська – перша пол. XX ст.). Свідчення земляка Федоренка І.Г. (м. Краснодар, 1993).

Олена СТЯЖКИНА
Донецьк

СМІХОВА КУЛЬТУРА УКРАЇНИ
другої половини XX століття: освоєння жіночого образу

Сміхова культура – невід'ємна і дуже важлива складова частина будь-якої культурної системи. Можна припустити, що в будь-якому суспільстві, що розглядається з культурно-історичного погляду, існує зумовлена соціопсихологічними факторами потреба в існуванні принципово неортодоксальних і опозиційних стосовно дійсності жанрів і форм художньої творчості, варіантів масової свідомості, які були б засновані на принципах пародії або осміяння тієї системи, в якій вони існують. Історичні дослідження європейських спільнот дозволяють констатувати, що сміхова культура протягом багатьох століть була невід'ємною частиною народного життя[1].

Сміх завжди був одним з показників здоров'я суспільства, але завжди був небезпечний для традиції, тому спочатку він "працював" переважно для осміяння чужаків, противників. Але згодом ним все частіше користувалися, щоб зрозуміти самих себе. М.М.Бахтін звернув увагу на те, що в народі вірили, що людина, яка сміється більш схильна сказати правду[2]. Особистісно чи суспільно спрямовані іронія, сарказм, гротеск – обов'язкова атрибутика існування трикстера, блазня, скомороха, кумедника. Сміхова культура – це майже завжди правдива культура, тому що вона звернена до емоційних реакцій особистості, прогнозувати або регулювати які за допомогою будь-якого тиску неможливо.

У тоталітарних суспільствах, (до яких тривалий час відносилася й Україна), сміхова культура існувала як поза офіційним культурно-інформаційним простором так і всередині нього. При цьому, сміхова культура, що навіть контролювалася владою, як правило, дозволяла собі "вільність" в інших жанрових системах неприпустиму (що виходить з природи смішного). Можна також констатувати певне "перетікання" підпільного, андеграундного гумору в дозволений і схвалений офіціозом набір "сміхових" форм. Природно, що роль, місце, образ жінки в культурі України визначався рядом показників, що виходили з офіційної статистики, архівних документів, творів художньої культури. Але навіть при найбільш

© О.Стяжкина

повному розгляді вищеперелічених джерел, не можна констатувати абсолютність результату, тому що ця категорія джерел фіксувала заздалегідь запрограмовані позиції, в той час як сміхова культура означала і означає багато які непідконтрольні ідеї суспільного саморозвитку.

Осмислення жіночого в сміховій культурі дозволить більш точно визначити реальну позицію, реальне місце жінки в звичайному, повсякденному житті суспільства. Аналіз тих джерел, які надає сміхова культура, не дасть відповіді на питання "скільки", "де", "в якій галузі господарства". Але ці джерела значно точніше і повніше дадуть відповідь на питання: "яка". Сміхова культура більш чітко фіксує "середньостатистичне" в ролі жінки в суспільстві, реальне ставлення до неї чоловіків, відмінність української жінки від інших жінок світу. Сміхова культура демонструє також проблемні для офіційної культури питання сексуальності, рівноправності, суспільної реалізованості. Таким чином, сміхова культура дозволяє зафіксувати приватне життя жінки, викладене очима чоловіка.

У цій останній заяві криється одна з проблем, з якими доводиться стикатися при аналізі джерел сміхової культури. Але про це трохи пізніше. У даній статті вони вибрані з урахуванням наступних позицій: для того, щоб картина життя жінки в сміховій культурі була найбільш повною, необхідно проаналізувати ті джерела, які, по-перше, мали найбільш масове поширення, хоч і не фіксувалися письмово, принаймні, до 1991, по-друге, ті, які обробляли першу групу і доводили висловлені в ній думки до напівлегального, але дозволеного владою продукту, по-третє, необхідно розглянути і той варіант сміхової культури, який свідомо продукувався владою. Таким чином, до аналізу в цій роботі залучені анекдоти, творчість українського сатирика, (виключно популярного) Павла Глазового, і матеріали, опубліковані в цей період в українському гумористичному журналі "Перець"*.

Необхідно також зазначити, що вищеназвані групи значною мірою були продуктом існування міської культури, а культуру сільського населення зачіпали лише опосередковано. Однак область існування міської культури охоплювала досить велику кількість населення. З 1951 по 1983 рік міське населення зросло з 13,4 до 32,3 мільйонів чоловік, і, згідно з переписом 1970 року становило 56% загальної чисельності населення[3]. При цьому, українці складали в містах біля двох третин населення[4]. Дослідники української культури зазначають також, що вже в п'ятдесяті роки культура села "зазнає дедалі масивного й ширшого впливу міста", а той факт, що в 1983 році на Україні було 15 мільйонів телевізорів, практично в кожній сім'ї, дозволяє припустити, що сміхова культура України була, якщо не однаковою для міста і села, то принаймні, мала тенденції до уніфікації. Однак для того, щоб деякою мірою заповнити прогалину, пов'язану з сільською культурою і врахувати існування селянської сміхової культури, до дослідження був залучений збірник "Порівняльний покажчик сюжетів: "Східнослов'янська казка" ("Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка – СУС"[5]. "Порівняльний покажчик сюжетів" крім казкових варіантів фольклору, надає також 1200 сюжетів, об'єднаних в рубрику "Анекдоти". У якій, в свою чергу, фігурують такі розділи як "Про дружин", "Про безглуздих дружин і господинь", "Про злих, лінивих, хитрих дружин і чоловіків", "Про жінок (про дівчат)", "Про наречених". В цих розділах ми знаходимо казки та анекдоти з історично усталеними в традиції образами жінок, наприклад "Вперта жона" (СУС 1365 А), "Язиката Хвеська" (СУС 1381), "На світі є і дурніші за мою жінку" (СУС 1384) та ряд інших. Таким чином, "Покажчик" дозволяє не тільки фіксувати традиційний селянський сміховий фольклор, але і порівнювати з ним існуючі в міських анекдотах сюжети.

Потрібно зазначити, що специфіка вибраних до аналізу джерел полягає в їх "чоловічому погляді" на світ загалом, і на існування жінки в ньому. І якщо в аналізі творчості П. Глазового цей факт очевидний, то в двох інших випадках вимагає додаткового пояснення. Коли мова йде про аналіз "офіційних засобів масової інформації", то потрібно враховувати вектор патріархального впливу батька-держави на все, що в цій державі робиться. Таким чином, гумористичний часопис буде транслювати "чоловічу логіку" в освоєнні дійсності. У той же самий час, не можна не помітити, що тоталітаризм не спорудив деяких нових світоглядних конструкцій, а вельми логічно вписався в патріархальні установки і стереотипи, властиві слов'янським народам. З цього витікає, що народна, "трикстерська" за своєю природою культура також транслює чоловічий погляд на світ. Таким чином, жінка в сміховій культурі, як випливає з логіки джерела – це не об'єкт самоіронії, а об'єкт вторинної іронії або осміяння. Однак живучість і поширеність анекдотів і "співомовок" Глазового свідчить про те, що чоловічий погляд на образ жінки був досить вірно позначений і точно зафіксований.

---

* Окреслене коло джерел, зрозуміло, може бути розширене за рахунок текстів пісень бардів і за рахунок гумористичних сторінок в літературно-художніх журналах, і за рахунок залучення творів інших українських сатириків – Степана Олійника, Дмитра Білоуса, Олександра Ковіньки і інших. Крім того, до джерельної бази можуть бути залучені тематичні збірки українських казок, що присвячені жінкам. Наприклад: Розумниця: Українські народні казки/ Упоряд., вступ. ст. І.В. Хланти, М.І. Хланти. – Ужгород, 1992; Мамине серце: Українські народні героїко-фантастичні казки / Упоряд. І.В. Хланта, М.І. Хланта. – Ужгород, 1993 та ін. Однак збирання матеріалу і порівняльний аналіз цих джерел дозволяє констатувати: по-перше, спільність тенденцій в питанні освоєння жіночого образу, а по-друге, значно більшу популярність і масовість вибраних та означених в статті джерел.

Складність роботи з джерелами зумовлена також тим фактом, що судити про існування анекдотів в Україні з середини 30-х до кінця 80-х років дуже складно, оскільки в цей час анекдоти ніде не публікувалися, не вивчалися, не збиралися. Тому важко визначити з великим ступенем імовірності рік появи того або іншого сюжету. Хоч з точністю до п'яти – десяти років це зробити можна, користуючись опосередкованими ознаками – "знаковими поняттями", епохальними рішеннями, черговими з'їздами, рівнем зарплати, що описувалися в смішних історіях. У цьому значенні залучення творчості Глазового (збірники якого мають дати видання) і матеріалів журналу "Перець" дозволяють більш чітко дотримуватись хронологічної послідовності залучення анекдотів, підвищувати рівень імовірності часових збігів. Крім того, журнал "Перець" дозволяє додати до вербального портрета жінки його візуальні характеристики, зафіксовані в карикатурах.

Сміхова культура України традиційно фіксує практично той же набір жіночих образів, який зібраний як фольклорний матеріал в Покажчику сюжетів. Частіше за все жінка з'являється в анекдоті (карикатурі, смішній розповіді), виконуючи рольову функцію, пов'язану з сім'єю – дружина, дочка, мати, теща. Специфічним для українського сприйняття жінки є обов'язковий образ куми.

Друга тема, яку освоїла сміхова культура (на відміну від офіційної радянської культури) – це поява жінки в просторі чоловічої сексуальності – коханка і повія. Можна виділити ще одну групу смішних історій: вона закріплює образ жінки в спілкуванні з іншими жінками (за типом "зустрічаються дві подруги"). Ця група цікава і порівняльним аналізом "жіночих доль", оскільки часто анекдот "зводить" разом представниць різних народів, країн, культур. Значно рідше анекдот транслює соціально адаптований (або професіонально позначений) образ жінки. Незважаючи на велику зайнятість жінок практично у всіх галузях народного господарства, сміхова культура пропонує вельми обмежений набір "позасімейних занять" – учителька, продавщиця, секретарка (цей образ може бути віднесений і до другої групи), студентка.

Сміхова культура фіксує також особисті портрети, тобто ті, що мали під собою реальну історичну особистість. "Жіноча особистість" в анекдоті – це рідкість, але визначити її все-таки можна. Це Фурцева (міністр культури СРСР) і Раїса Горбачова (дружина першого Президента СРСР). Є також деякі частівки або байки, що малюють жіночі портрети в так званих "літературно-художніх колах", наприклад "Корнійчук і Ванда – не сім'я, а банда" (мається на увазі подружжя письменників Олександра Корнійчука і Ванди Василєвської. Вони так часто отримували Сталінські премії, що увійшли в історію літератури таким чином). Однак широкого побутування ці байки не мали, а потім можна констатувати, що представлення жіночих історичних персонажів в сміховій культурі це швидше виняток, ніж правило.

І саме з цього доцільно почати більш детальний розгляд жіночого образу в "сміховій культурі". Потрібно відразу обмовитися, що ні Катерина Фурцева, ні Раїса Горбачова не були представницями українського народу, однак і їх діяльність, а особливо їх образи поширювалися на весь радянський простір, так чи інакше ототожнюючись з образом радянської жінки ("фемины советикус"). Напевно, не випадково, що обидва ці образи з'являються в "сміховій культурі" в однакові за смисловим навантаженням часи – часи змін (або спроби змін).

Спроби реформування суспільства обов'язково зачіпають субкультурні поля, причому, ці субкультурні поля, як правило, точніше і швидше реагують на зміну масової свідомості. Питання про жіночу реалізованість, про ліквідацію дискримінації за статевою ознакою вважалися для радянської системи закритими. Поява жінки на помітній і значній посаді в уряді повинна була зайвий раз підкреслити той факт, що "кожна куховарка може управляти державою". Однак поява Фурцевої на посту міністра культури "сміховою", масовою культурою була сприйнята якщо не вороже, то надто насторожено й іронічно. У анекдотах про Фурцеву виявилася деструктивна опозиція, властива кожному патріархальному суспільству. "Сміхова культура", особливо не замислюючись, відразу ж відмовила жінці-міністру в інтелектуальних здібностях, професійних і моральних якостях. (Наприклад: "У письменника, чий твір попав на відгук до Фурцевої, спитали, чи не боїться він її? – Ні, я міністра культури не боюся, я боюся культури міністра"[6].

Або "Жовтнева демонстрація в Тбілісі. Демонстранту, що ніс портрет Фурцевої, наступили на ногу. – Яку красуню несу, а ти мені на ногу наступив! Знову наступили на ногу. – Ще раз наступиш, і я тобі цією повією по голові заїду!"[7]

Або "Улюблений тост Фурцевої. Вип'ємо за страсть. Страсть як хочеться випити"[8]).

Всі ці анекдоти дозволяють констатувати той факт, що радянське суспільство 60-х років було амбіційно маскулінним. Логіка появи в ньому жінки як носія владних функцій не була задана власне розвитком ідеї рівноправності. Швидше, це був соціальний експеримент, який не знайшов і не міг знайти розуміння в масовій свідомості. Крім того, "жінки, що піднімалися на партійно-керівну верхівку мали специфічний образ поведінки: одягнуті в сірі безликі костюми, з пишними зачісками "з перукарні" і скляними очима, більш бюрократичі, ніж колеги-чоловіки, з командними чоловічими манерами поведінки, вони символізували собою страшних монстрів радянської тоталітарної машини"[9]. І, виходячи з вищевикладеного, соціальна реалізація жінки сприймалася в позначеному нами субкультурному полі як щось образливе, неможливе, але ототожнене з Системою. Суспільство через "сміхову культуру" відмовляло жінці в тому, що декларувала і пропагувала комуністична партія.

Між двома "історичними жіночими фігурами" в сміховій культурі пройшло більше двадцяти років, протягом яких жінки України (жінки Радянського Союзу) освоювали чоловічі професії, діставали вищу освіту, займали керівні посади, продовжуючи при цьому нести відповідальність за святість домівки, господарство, виховання дітей. Проте, великі зрушення в патріархальності масової свідомості не сталися. Хоч потрібно зазначити, що до образу Раїси Горбачової сміхова культура була милостивішою і терпимішою. І цьому є причина: на відміну від Фурцевої – жінки, яка сама по собі була носієм факту самореалізації, Раїса Горбачева виконувала споконвічну, звичну функцію дружини, тим самим, вписуючись в фольклор у вельми традиційній якості.

Осміяння Раїси Горбачової – це осміяння нерішучості її чоловіка (що також вельми традиційно для народного фольклору, наприклад: "Казки про сварливих дружин"). Анекдоти про Раїсу Горбачову продовжили тему про зарозумілих дружин, що не знають свого місця. Анекдот відводив для Раїси Горбачової друге, підлегле місце, однак, опосередковано визнавав, що соціальна функція жінки в радянській сім'ї може бути пріоритетною по відношенню до чоловіка. Однак цей факт не виходив за рамки традиційних фольклорних уявлень. Образ Раїси Горбачової в сміховій культурі – це образ пушкінської бабки, яка побажала бути володаркою морською. Наприклад: "Вірменське радіо: Хто тепер смішить народ? Райкін-батько, Райкін-син і Райкін чоловік"[10] або "Лежать Раїса і Михайло Горбачови в ліжку. Раїса: Чи думав ти коли-небудь, що будеш спати з дружиною генерального секретаря?"[11].

Цікаво, що ці "виняткові" жіночі образи в сміховій культурі є показником того, що радянське суспільство, як правило, не розглядало політичні погляди своїх керівників, воно не було знайоме з альтернативними варіантами політичного розвитку, а вирішальним чинником успіху, "народності" політика були не політичні програми, а особистість політика, його здібності (або не здібності), особливості поведінки, мови, але не політичні погляди, системи цінностей.

Поява в "сміховій культурі" образів Фурцевої і Горбачової пов'язана насамперед з високою мірою їх публічності, а, отже, упізнавання. Однак ці публічні жіночі образи, стикаючись з патріархальною установкою традиційної суспільної свідомості, дістали в субкультурному полі сміхової культури низькі оцінки, фактично, були осміяні за спробу зайняти в суспільстві "не належне їм" (жінкам, а не конкретно Фурцевій і Горбачовій) з точки зору маскулінної практики місце. В субкультурному полі сміху і іронії жінка, як правило, з'являється як носій сімейної функції, яка найбільш повно відображає "патріархальність і традиційність" масової свідомості.

Питання про роль жінки в сімейних стосунках розглянуте автором в статті "Сміхова культура" України: Зміна жіночого образу (60 – 90-і роки XX віку)[12]. Тому в даній статті доцільно визначити лише загальні висновки, які виходять з аналізу специфічних джерел.

По-перше, поява жіночого образу, в основному, в колі сімейного життя відображає той факт, що приватне життя було надзвичайно особистісно значущим, воно мало особливий характер при соціалізмі тому, що контроль за ним з боку держави був надзвичайно утруднений. Приватна сфера своєрідно компенсувала відсутність свободи суспільної сфери. По-друге, "сміхова культура" фіксує жіночий образ як традиційно домінуючий і відповідальний, чоловічий – як той, що підкоряється, але безвідповідальний. По-третє, існують реальні відмінності між офіційним і неофіційним смішним. У першому – жіночий образ навантажується обов'язковою "етичною атрибутикою", пов'язаною зі стереотипним сприйняттям жінки як робітниці, матері, діви, у другому – жіноча свобода в сім'ї, в тому числі й сексуальна свобода, фіксується і не засуджується.

Ще один висновок про жіночий образ в сімейному житті пов'язаний із змінами його, які торкнулися переорієнтації смислової домінанти. У 90-ті роки середньостатистичний образ впливової жінки в сім'ї поступається місцем фоновому суб'єкту, що знаходиться поруч з новим носієм блазнівських функцій – "новим українцем". Загальна тенденція формування жіночого образу в сімейних відносинах полягає в тому, що жінка, як правило, не є носієм трикстерського початку і надто рідко виступає в ролі суб'єкта.

Незважаючи на трансляцію впливовості жінки в сім'ї, масова свідомість за допомогою міського фольклору відмовляє жінці в здатності створювати або забезпечувати нестандартні ситуації, що робить жіночий образ вельми консервативним, не здібним на реформаторську поведінку.

Чи існував в "Сміховій культурі" 60-тих – середини 80-тих років деякий особливий національний колорит? Чи розрізнювала сміхова культура національність представлених героїв взагалі і жіночих образів, зокрема. Відповідь на це питання очевидна. Існували і записані цілі цикли анекдотів "за національною ознакою" – "вірменське радіо", "анекдоти про євреїв", "анекдоти про хохлів". Офіційна "сміхова культура" в цьому значенні була обережною і орієнтованою на принципи "інтернаціоналізму". Наприклад, в журналі "Перець" з'являлися рубрики "усмішки різних народів", але внаслідок вихолощеності, цей різновид гумору мало відбився на загальному "сміховому фоні". Треба зазначити, що трикстерські функції в анекдотах про українців завжди виконував чоловік, і пов'язані були ці функції з реалізацією ідеї національної самосвідомості і національної боротьби ("Кума: Вуйку, що ж ти це квіти маслом поливаєш? Вуйко: Та, біс з ними, з квітами, лише б зброя не пропала"[13]. Загалом, українська жінка в сміховій культурі практично ніколи не була носієм агресивної національної самосвідомості та ідеї національної переваги. У цьому

сенсі, сміхова культура вельми логічно транслює "чоловічий символізм" (за В. Нурковою)[14], розвиток якого передбачає руйнування системи. Радянський український "націоналістичний" анекдот в якості героя завжди виводить образ чоловіка. Це не означає, що жінки не були стурбовані фактом денаціоналізації, але цей факт цілком вписується в схему відведеного жінці місця в системі патріархальних, в тому числі і "імперських" і "радянських" цінностей.

Жінка, стурбована проблемами національного відродження або жінка, що агресивно ненавидить "москалів", певно, не здавалася смішною, тому що це не відповідало її призначенню.

Визначаючи роль жінок в українській культурі, неможливо пройти мимо феномена "єврейської жінки" як носія не тільки національної, але і блазнівської традиції. На відміну від "звичайних" анекдотів про приватне життя, анекдоти про єврейське приватне життя часто ще більше акцентували "чоловічу ущербність" і "інфантильність", причому акцентували до такої міри, що виводили образ жінки як образ суб'єкта, що говорить. "Рабинович" став втіленням чоловіка, знищеного системою, а тому поруч з ним завжди виявлялася Сара, здатна вирішити за нього всі проблеми. (Наприклад: "Сара: "Мойша, ну що ти ворочаєшся?" Мойша: "Я винен Абраше п"ять рублів". Сара стукотить в стіну сусіда: "Абраша! Мойша вже нічого не винен!" Тепер Мойша спить, а Абраша ворочається"; або "Сара: "Мойша, сьогодні на Бессарабке мене обізвали повією!" Мойша: "Так не ходи там, де тебе всі знають!"; або "Суддя: Рабинович, чому ви розлучаєтесь з дружиною?" Рабінович: "Вона мене не задовольняє". Голос із залу: "Всю Одесу задовольняє, а тебе не задовольняє"[15].

Феномен єврейського анекдота – це тема окремого дослідження, але в дискурсі появи жінки в сміховій культурі він вельми показовий. Можливо, що подібне приниження чоловічих символів і піднесення до рівня блазнівських – жіночих в цій категорії народного гумору пов'язано з побоюванням "чоловічого суспільства" перед елементами матріархального буття, яке приписувалося єврейському народу. Це можна розцінювати і як попереджаючий залп по анормальності буття, в якому жінці відведене інше, ніж у слов'янських народів місце. Тут природа смішного витікає з факту "так бути не повинно".

Для того, щоб перейти до наступної групи "смішного" з життя жінки, потрібно підкреслити, що ущербність і інфантилізм чоловіка, чоловічого образу фіксується, як правило, у відносинах з жінкою в сім'ї. Інші групи анекдотів і смішних історій, навпаки, демонструють "реформаторські", "критичні", "творчі" здібності чоловіка, в тому числі і його здібності до критики влади і до "тіньового способу" зароблення грошей. Але це тема окремого дослідження.

Група "порівняльних" історій, в яких жінка зображається в системі жіночого вельми нечисленна. Для української традиції характерні історії, де зустрічаються дві куми і, в сварці, з'ясовують, хто з них краща господиня, мати, дружина і так далі. Безліч цих історій у віршованому вигляді записана Павлом Глазовим в збірниках "Коротко і ясно" (1965 р.), "Куміада" (1969 р.), "Усмішки" (1971 р.), "Весела розмова" (1982 р.), "Сміхологія" (1982 р.)

Потрібно зазначити, що ці байки, як правило, вельми насичені як національним, так і "псевдонаціональним" колоритом, пов'язаним із згадкою національних блюд, рослин, особливостей одягу. Образ жінки в них не виходить за рамки патріархальних традицій, однак, фіксує за жінками право на збереження цих традицій в побуті. Потрібно також зазначити, що загалом, "господарські жіночі сварки" не виглядають смішними, швидше повчальними. У системі смішного "жінка-жінка" досить часто фіксується образ ворожки, чаклунки, знахарки, до послуг якої прибігає страждаюча жінка (рідше чоловік). Цікаво, що образ «чаклунки» транслюється протягом періоду, що вивчається і в рамках офіційного смішного[16]. Можна констатувати, що образ жінки, що пов'язана з деякими іншими силами, міцно закріпляється в культурі смішного на початку 70-тих, і навіть до початку 90-тих співіснує поруч з чоловічими образами "ясновидців", але не втрачає актуальності і не поступається "жіночою нішею" в масовій свідомості. І це видається важливим, тому що об'єктивно відображає факт передачі національного, традиційного, архаїчного через "жіноче".

Ті групи анекдотів, які збирають і фіксують жінок різних національностей, як правило, напряму пов'язані з особливостями "національного" (а швидше, державного) сімейного життя. І, фактично, транслюють ті ж ідеї і образи "залежності", якими наповнена "сміхова культура" сімейного життя. Ця група дозволяє звернути увагу і на наступний факт: загальноприйняті уявлення про західних жінок, загалом, відповідають образам "радянської пропаганди". "Сміхова культура" визначає західну жінку як більш незалежну, більш цинічну і більш схильну до розпусти порівняно із радянськими жінками. Наприклад: "Що говорить дружина чоловіку, що застав її в обіймах коханця. Іспанка: "Родриго, убий його, але не мене!" Англійка: "Мілорд, ви не вчасно увійшли!", Француженка: "Жан, приєднуйся до нас", Єврейка: "Абраша, я така замотана, якщо це не ти, то хто?", "Росіянка: "Тільки не по голові. Завтра – партійні збори"[17]. Такі сюжети (а їх досить багато) досить точно фіксують факт, що «вирішеність жіночого питання", "знищення жіночої дискримінації" – це радянський міф, крім того, ці сюжети, як правило, фіксують і факт залежності жінки не тільки від чоловіка, але і від всієї державної машини.

Часто жіночий образ в системі "жінка-жінка" формується навколо сімейних зв'язків за типом "мати-дочка", "невістка-свекруха", але ретельний порівняльний аналіз цієї групи смішних відносин дозволяє констатувати його інтернаціональність. Наприклад, журнал "Перець" часто містив рубрики "Гумор

народів Європи" і історії, розказані на його сторінках, практично повністю збігалися з тими, які існували в "сміховій культурі" анедграунда і вважалися "радянським міським фольклором".

Загалом, "порівняльна" група жіночих образів в системі "жінка-жінка" дозволяє констатувати що "сміхова культура", розташована в руслі загальної патріархальної домінанти, відводила жінці місце охоронниці традицій і виховательки дітей, що в цілому, канонічно вписувалося в образ жіночого в культурі чоловічого символізму.

Очевидно, ця традиційність проявилася і в тому, що в полі смішного досить рідко з'являється "соціалізована жінка", тобто жінка – носій професійних функцій. Можна навіть констатувати деяке упередження, яке офіційна і неофіційна сміхова культура відчували з приводу жінки, як і з приводу результативності її праці. Наприклад, малюнок з журналу "Перець": жінки в'яжуть на робочому місці, внизу репліка "А Клава зовсім совість втратила: бач, приперла вже на роботу в'язальну машину"[18]. Однак досліджений матеріал все ж дозволив зафіксувати чотири найбільш поширені в "сміховій культурі" жіночі професії учителька, продавщиця, секретарка, повія (проте, ці останні два образи, швидше усього не пов'язані з професійним статусом, його логічніше розглядати в іншій групі "смішного", пов'язаного з виявом людської сексуальності). І відзначені вище соціальні портрети лише малою мірою відповідали реальності радянського існування жінки. Так, в середині 80-тих років найбільший відсоток жінок в загальному складі робітників і службовців був зафіксований такий: в торгівлі і громадському харчуванні – 82 %, в охороні здоров'я, фізкультурі і соціальному забезпеченні – 81 %, в народній освіті – 75 %, в культурі – 73 %. Серед фахівців з вищою і середньою спеціальною освітою жінки становили 60 %. Жінки-інженери становили 58 %, агрономи, зоотехніки і ветеринарні працівники – 45 %, лікарі – 67 %, економісти 87 %, бухгалтери – 89 %, бібліотекарі і бібліографи – 91 %[19].

Можна припустити, що такий вузький спектр "соціалізованих" жінок в полі сміхової культурі пов'язаний з тим, що вищеназвані професії були найбільш публічними, точніше, вони вписувалися в традиційну радянську повсякденність, оскільки кожна людина в своєму житті стикалася з учителькою і продавщицею, але зовсім не обов'язково – з жінкою-економістом, інженером, ветеринарним працівником. Загалом, потрібно зазначити, що вчитель і продавець у другій половині двадцятого віку стали тими професіями, які більш охоче, частіше, ніж чоловіки, освоювали жінки.

Легальна "штучна" сміхова культура в 60-тих та першій половині 80-тих років оперувала практично тими ж соціальними образами, що і андеграунда. Однак соціальний портрет жінки на сторінках гумористичних журналів і книг був ширшим. Крім учительки, продавщиці і секретарки, офіційні видання транслювали і образ жінки-колгоспниці, жінки-кухаря, лікаря, перукаря.

Джерела, що аналізуються, дозволяють припустити, що соціальний портрет жінки в офіційному смішному штучним пропагандистським образом розширювався (можливо, у відповідь на реальне звуження його в міській культурі анекдота). Так, у 1978 році журнал "Перець", відзначаючи міжнародний жіночий день, вмістив "дружні шаржі" на відомих жінок України і визначив їх професії: "Надія Пучковська Герой Соціалістичної праці, член-кореспондент Академії наук СРСР, директор науково-дослідного інституту очних хвороб і тканинної терапії ім. ак. Філатова; Євгенія Кучеренко – Герой Соціалістичної праці, кандидат педагогічних наук, учителька СШ № 74 м. Львів; Ганна Сіра – Герой Соціалістичної праці, бригадир штукатурів тресту "Київмісьбуд" № 4; Тетяна Стрижак – кавалер ордена Леніна, комбайнер колгоспу ім. Карла Маркса Каховського району Херсонської області; Ірина Дерюгіна – абсолютна чемпіонка світу з художньої гімнастики; Софія Ротару – народна артистка УРСР"[20]. Однак, загалом, можна констатувати, що офіційна і неофіційна сміхова культура транслювали схожі вище позначені соціальні жіночі образи учительки, продавщиці, секретарки.

Багато дослідників історії жінок вважають, що вивчення питання про вплив жінки-учительки на формування світогляду суспільства вимагає вельми детального вивчення не тільки істориків і філософів, але також соціологів і психологів. Однак, в нашому контексті, мова йде лише про появу учительки в полі смішного. Аналіз такої появи дозволяє зробити висновок про те, що соціальний портрет української радянської учительки мало змінювався і практично не трансформувався протягом десятиріч, що вивчаються. Учителька вписувалася в контекст політичних, інтелектуальних, сексуальних змін в суспільстві, продовжуючи залишатися носієм охоронних тенденцій. Жіночий образ тут фіксується як образ консервативний і традиційний. Порівняємо анекдот початку 60-тих і початку 70-тих років: "На класній годині в школі. Учителька: "У США всім погано: діти риються в смітниках. Ми вже перегнали США в космосі і скоро наздоженемо на землі також". Дівчинка: "А коли ми їх наздоженемо на землі, нам також дозволять ритися в смітниках?" і "Зайчик перебіг дорогу перед автобусом з дітьми. Виховательна питає: "Хто це, діти?" Діти мовчать. "Ну, про кого ми стільки пісеньок співали?". Діти хором: "Це дідусь Ленін"[21].

У полі смішного жінка-учителька практично ніколи не буває носієм трикстерського початку, вона – уособлення системи традиційних цінностей тієї культури, в якій сама соціалізується. Потрібно зазначити, що включеність соціального образу жінки учительки в політичний контекст не демонструє тенденцію "усвідомлення" цього образу в масовій культурі. Значно більш поширене явище – це ситуація, в якій жінка учителька попадає в тупик через "дитячу безпосередню реакцію на навколишній світ". Найбільш

повно такі відносини вивчені А.Ф.Білоусовим, що досліджував цикл анекдотів про "Вовочку"[22]. Необхідно зазначити, що поява в полі смішного дихотомії "жінка – дитина" характерно для традиційних установок патріархально зорієнтованого суспільства. Крім того, опозиція "доросла жінка – маленький чоловік", в якому останній ставить жінку в тупик – цікавий показник ставлення масової свідомості до проблеми жіночого впливу на систему освіти. Можна припустити, що факт участі жінки у вихованні дітей був для масової свідомості радянських людей непорушним, але трансляція цінностей тоталітарної культури викликала протидію і, ймовірно тому, жорстоко висміювалася навіть в самих "невинних", "політично індеферентних" ситуаціях. Наприклад: "Зоологія: "Учителька запитує в учня: "А скажи-але, Андрію, чому риби не розмовляють?" Учень: "А ви спробуйте, Катерино Федіровно, пирнути у воду та щось промовити?"[23]. Можна також припустити, що осміювалась не тільки жінка, але і система освіти і, таким чином, підкреслювалася винність жінки в знищенні "реформаторських, безпосередніх" реакцій дітей. Так чи інакше, соціальний портрет жінки-учительки – це фоновий, не говорячий суб'єкт, що транслює лише декорацію для розгорнення смішного конфлікту.

Абсолютно інше соціальне наповнення мав в кінці 50-тих – на початку 80-тих років образ жінки-продавщиці (буфетниці, офіціантки). У контексті цієї професійної декорації жінка набувала блазнівських рис і домінувала в побудові смішної ситуації. Це досить рідкісний випадок в сміховій культурі, коли жінка набуває рис суб'єкта, що говорить і стає носієм трикстерських функцій. Наприклад: "Буфетниця до буфетниці: – Знаєш, Галю, я, мабуть, вже постаріла. – Чому так думаєш? – Та чоловіки вже почали перевіряти здачу, яку я їм даю"[24], або "В магазині тканин лунає телефонний дзвінок. – Дівчино, у вас є ситчик? Що-небудь таке, веселеньке? – Приїжджайте, обрегочетесь!" або "В магазині. Дівчино, у вас немає риби? – У нас немає м'яса, а риби немає в магазині за рогом"[25].

Роздумуючи про феномен такої соціалізації можна припустити, що "суспільна трикстерська" активність жінки-продавщиці породжена двома позиціями. Перша пов'язана з тим, що топос продавщиці – це символ, що найменше всього експлуатується в порівнянні з іншими соціальними ролями, він робить можливим активне залучення жінки в акт обміну, точніше, в акт квазісуспільних конструкцій по типу "хабар-блат". Причому, в цьому обміні жінка виступає як активний учасник, що грає основну роль. Другий момент пов'язаний з економічною ситуацією хронічного дефіциту товарів, який був характерний для радянської повсякденності, в контексті цього дефіциту «жінка-продавщиця» стає володарем і розпорядником деякої власності, а від того її статус безсумнівно підвищується. Образ "жінки-продавщиці" підпорядковує собі і логіці свого існування всі інші образи сміхового поля (і це цілком відповідало радянській повсякденності). Можна констатувати також деяку агресивність жінки в цьому образі, причому, агресивність, направлену і проти партнера по анекдоту, і проти системи загалом. Необхідно зазначити, що соціальний образ жінки продавщиці покинув існування смішного у другій половині 90-тих років, (спочатку поступившись місцем трансформованим варіантам – човникарки, реалізатора, а пізніше і зовсім розчинившись), що є непрямим свідченням причин, що його породжували.

Найбільш складним, неоднозначним в тлумаченні і мало забезпеченим в джерельному плані є відображення сміховою культурою жіночої сексуальності. Легальна офіційна сміхова культура, що базується на паттерні "матері, що працює", до початку 90-тих не транслювала і не фіксувала ті вияви жіночності, які в даний паттерн не включалися. Культура міського анекдоту розширювала межі відображення жіночої сексуальності. Але визначити точний час виникнення топоса повії і стереотипів еротики, що декларувалися в сміховій культурі андеграунда, досить складно. Збирач міського фольклору Йосип Раскін приводить анекдот, який почув в дитинстві: "Приходить старенька в "райсобес" оформляти допомогу. По коридорах бігає молода жінка. – Донечко, а ти що тут робиш? – Допомогу оформляю. Я – мати-одиночка. – Фу, яку вам назву красиву вигадали, а раніше просто повіями називали"[26]. І це свідчення дозволяє зафіксувати факт наявності "ненормативного жіночого образу" в сміховій культурі міського фольклору.

Певні сексуальні акценти розкидані в анекдотах і історіях про подружнє життя. Матеріали, що аналізуються, дозволяють зробити висновок про те, що радянська жінка в сімейно-статевій сфері подана в спектрі від асексуальної, що терпляче зносить подружній обов'язок, що взагалі не цікавиться статевими стосунками до незадоволеної, скривдженої чоловічою неувагою. Причому, перша позиція відноситься до анекдотів, зафіксованих в 60 – 70-ті роки, друга частіше транслюється в історіях 70 – 90-тих років. Швидше усього, до 70-тих років можна віднести ті анекдоти, які відкрито проголошують нестандартну для радянського суспільства статеву поведінку як професію секретарки або повії. Наприклад, "Йде по пляжу роботяга, зустрічає дуже красиву дівчину. Вона на нього нуль уваги. Він і так, і отак. Нарешті, вона до нього повертається. – Юначе, ви ким працюєте? – Токарем. – Ну, так уявіть собі, що відпочивати приїхали, а навколо – верстати, верстати, верстати…"[27].

Цікаво зазначити, що в офіційному смішному жінка, що так чи інакше торгує собою, або що розцінює себе і своє тіло як продукт, що має мінову вартість, з'являється вже на початку 90-тих років: " – Який колір очей у твого нареченого? – питає бабуся молоду сусідку. Чотири тисячі плюс 13 зарплата"[28]. Потрібно зазначити, що в полі смішного жінка виступає і як об'єкт, і як суб'єкт. Якщо героєм анекдота (байки) стає

повія (секретарка), то вона є носієм трикстерських функцій. Багато дослідників (Ірігарей, Файндел[29]) зазначають, що образ повії – найменш експлуатований в порівнянні з дружиною, матір'ю, дочкою, топос жіночого. І пояснюють це фактом активності цього символічного топоса, тому що він має свою власну споживчу вартість, а отже, певну незалежність від установок держави і її патріархальних цінностей. Аналіз "сміхової культури" в цьому контексті дозволяє погодитися з даними висновками.

Однак поява жінки в просторі суспільної сексуальності не обмежується тільки колізіями продажної любові. "Сміхова культура" 90-тих років фіксує також зміни жіночої поведінки, пов'язані з більш високим рівнем сексуальної свободи. Офіційна і неофіційна сміхова культура по-різному інтерпретують цей факт. Так, міський фольклор кінця 80-тих – початку 90-тих лише фіксує обвальний характер цих змін, (наприклад: "Йдуть збори колгоспників. Голова питає: "Як ти, Катерино, хороша колгоспниця, відмінниця, активістка, спортсменка, могла стати валютною повією?" Катерина: "Ну, повезло мені, розумієте, повезло"[30]). В той час як офіційна культура їх засуджує, намагаючись за допомогою слова і образу обмежити і знецінити, зробити ганебними вияви масової сексуальності. Наприклад: "Не відсталий і не дикий в нас народ. Він не схильний до розпусти і гидот. Ми дівчат своїх і хлопців берегли. Щоб вони не павіанами росли... А дівки до чого темними були? До одруження невинність берегли. В безкультур"ї задихалося село, Бо ніяких сексологій не було"[31].

Загалом, поява жінок в просторі сексуальних відносин за допомогою сміхової культури транслює дві тенденції. Перша пов'язана з негативним відношенням до еротичних виявів жіночого, із спробою "історичного заперечення" сексуальної свободи для українського суспільства загалом і української жінки зокрема. Друга тенденція, навпаки, протягом декількох десятиріч фіксувала "особливі відносини" жінки і чоловіка, в яких чоловік виступав як покупець, а жінка – продавець (і/або товар). Однак обидві ці тенденції досить чітко фіксують патріархальний вектор, поширюваний на статево-рольові стереотипи в суспільстві. При цьому перша тенденція фіксує увагу на "особливостях" ментальності, які ніби заперечують наявність чуттєвості. Друга означає вторинне, експлуатоване становище жінки в рамках найрізноманітніших виявів сексуальності.

Історичний портрет жінки в сміховій культурі України зазнавав різного роду змін протягом другої половини XX-го століття. Визначити точні межі переходів одних образів в інші досить складно. Однак можна констатувати, що приватне сімейне життя жінки і чоловіка – це самий традиційний контекст розгляду жіночого образу.

Соціальні практики відбиті в сміховій культурі в більш обмежених розмірах. Практики сексуальності лише позначені. Однак, серйозні зміни образів сміхової культури можна чітко зафіксувати в 90-ті роки.

"Сміхова культура" в цей період відобразила факт появи нового типу чоловіка "нового росіянина", "нувориша", "нового українського". Поруч з таким чоловіком з'явився і новий тип жіночого образу – дружина, вплив якої в сім'ї вельми обмежений. При цьому, 90-ті роки в сміховій культурі відбилися і більш широким представленням жінки-українки в ролі товару, що продається, що купується. Простір смішного зафіксував нову іконографію – жіночого тіла замість старої іконографії, пов'язаної з жіночою душею, жіночою логікою, жіночим інтелектом. При цьому "тілесний" продаж в смішному не завжди був пов'язаний з простором сексуальності, часто "смішне" фіксувало тілесний продаж як нову професію моделі, манекенниці. Однак інші соціальні контексти жіночих образів освоювалися в старій традиції, де місце учительки лише закріпилося, а місце продавщиці трансформувалося за рахунок професій, що освоювались на ринку праці в кінці 80-тих – на початку 90-тих (човникарок, реалізаторів). У 90-ті роки дещо розширився і особистісний портрет жінки в смішному. Він розширився за рахунок трансляції нових політичних образів – Наталі Вітренко, Юлії Тимошенко, Людмили Кучми.

Підсумовуючи, ми спробуємо відповісти на питання, якими ж поставали жінки України в сміховій культурі? І чи відрізнявся цей образ від представленого в літературі "соцреалізму", кіно і фотодокументах, статистичних матеріалах і наукових працях, що досліджували "жіноче питання". Проаналізована група джерел дозволяє зробити висновок про те, що жіночий портрет в сміховій культурі відрізнявся від трансльованого в ідеологічно спрямованих роботах. Але відрізнявся рівно стільки ж, скільки повсякденність відрізнялася від парадного опису її.

На відміну від офіційно спантеличених і запрограмованих проблемою жінок, джерела "сміхової культури" являють собою більш реальну картину, що відображала масову фольклорну свідомість, в якій образ жінок не ретушувався, а лише фіксувався в традиційних формах.

Традиціоналізм – один з головних компонентів жіночого образу в сміховій культурі. У нелімітованому владою просторі міського (і сільського) фольклору жінка-українка, як правило, була представлена в ролі дружини і матері. При цьому, паттерн "матері, що працює" закріпився в сміховій культурі мало, і в контексті смішних сімейних історій професійна діяльність жінки не транслювалася і навіть не малася на увазі. Відображення соціальної реалізації жінок в культурі смішного не цілком відповідало реальному вкладу жінок в економіку, політику і соціокультурну сферу держави. Працююча жінка закріпилася в традиційних образах продавщиці і учительки. Доцільно також акцентувати увагу на тому, що "сміхова культура" на відміну від культури офіційної значно розширила уявлення про жіночу сексуальність, принаймні, в сміховій

культурі фіксувалися і найменовувались ці явища, а офіційних дослідженнях і творах – замовчувалися і не означалися. Зміни жіночого образу в полі смішного були повільними і незначними, а образи досить стійкими і схожими один на іншій. (Виняток становить образ повії, який трансформувався в субкультурному полі смішного, особливо в 90-ті роки). Однак ця стійкість цілком однозначно визначила жінку як носія та охоронця тривалих народних традицій. Саме жіночі образи в смішному транслюють фактор передачі і вкорінення таких традицій. Ворожка, відьма, знахарка – це жіночі іпостасі української жіночої іконографії.

Відповідаючи на питання, яка вона, українська жінка, можна констатувати, що сміхова культура подавала досить канонічний жіночий образ дружини-матері, впливової в сім'ї і в ній же – страждаючій, однак не мислячої себе поза контекстом цієї сім'ї. Можна також помітити, що жіночий образ в культурі смішного, як правило, вторинний і залежний, жінка не виконує блазнівських функцій, вона – відповідальна, інтуїтивна, але не розумна і не схильна до реформаторських дій. Жінка в сміховій культурі не є суб'єктом вільного і незалежного вибору і поведінки (виняток, образи продавщиці і повії). У певному значенні, жіночий образ – традиційно декоративний і не є самодостатнім. Офіційне і неофіційне поле смішного у другій половині XX-го сторіччя демонструє мало реалізовану і патріархально орієнтовану жінку, що зіткнулася з автократією чоловічого погляду на світ.

При цьому потрібно пам'ятати, що "сміхова культура" – це лише один з багатьох можливих варіантів аналізу ролі поведінки і образу жінок в українській культурі. І аналіз жіночого в контексті смішного не може визначити повну картину жіночої участі в культурних процесах держави. "Смішне" допомагає лише виділити межі, тенденції гіперболізації, особливої появи жінки в масовій свідомості суспільства. Однак без цього "приватного" загальна картина присутності і участі жінки в культурному полі країни не може бути повною.

---

[1]Пельтцер А.П. Происхождение анекдота в русской народной словесности / Сб. Харьковского историко-филологического общества. Т. 11. – Харьков, 1899; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979; Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.,1990 и др.

[2]Цит. за: Мирошниченко П.Я. Культура русского и украинского крестьянства конца эпохи феодализма (1760 – 1861): Учеб. пособие. – Донецк, 1999. – С .91.

[3]Попович Мирослав. Нарис історії культури України. – К., 1999. – С.683.

[4]Наулко В. Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975. – С.80.

[5]Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.Бараг и др. – Л., 1979.

[6]История ССР в анекдотах 1917 – 1991 / Составитель Марк Дубовский. – Рига, 1991. – С. 97.

[7]Там само.

[8]Раскин И. Энциклопедия хулиганствующего ортодокса. – М., 1997. – С. 422.

[9]Жеребкина И. Женское политическое бессознательное: Проблема гендера и женское движение в Украине. Харьковский центр гендерных исследований. – Харків, 1996. – С. 353.

[10]История СССР в анекдотах. – С. 238.

[11]Раскин И. Вказ. праця. – С. 432.

[12]Вестник ДонГУ, 2000. – № 5.

[13]Раскин И. Вказ. праця. – С. 567.

[14]Нуркова В.В. Трехмерная модель символики женского начала: нравственность – виновность – ответственность. По материалам круглого стола "женский вопрос накануне XXI века. 27 – 28 апреля 1998, МГУ им. Ломоносова в рамках ежегодных Ломоносовских чтений// http:// www.owl.ru /win/research/ msu 1998. html

[15]Цит.: Раскин И. Вказ. праця. – С. 289.

[16]Воскрекасенко С. Ворожка сказала. – Перець. – 1970. – № 9. – С. 13.; Горлинич А. Навіщо збирати трави? – Перець. – 1978. – № 3. – С. 15 та ін.

[17]Раскин И. Вказ. праця. – С. 192.

[18]Гончаров В. Малюнок. Перець. – 1978. – № 18. – С. 4.

[19]Женщины в СССР в 1988. Статистические материалы. // Финансы и Статистика. – М., 1988. – С. 14, 16, 19.

[20]Перець. – 1978. – № 5. – С. 2 – 3.

[21]История СССР в анекдотах (1917 – 1992) / Сост. Дубовский М. – Минск, 1992. – С. 74, 144.

[22]Белоусов А.Ф. "Вовочка" // Антимир русской культуры. Язык фольклор. Литература. – М., 1996.

[23]Прозоровська Г. Народні усмішки. (м. Вінниця). – Перець. – 1978. – № 6. – С. 9.

[24]Дідик В. Народні усмішки. (м. Броди). – Перець. – 1978. – № 18. – С. 8.

[25]Раскин И. Вказ. праця. – С. 268.

[26]Там само.

[27]Там само.

[28]Лубенський П. Із записника онука. Бабуся кажуть. – Перець. – 1992. – № 6. – С. 10.

[29]Irigary Luce. This Sex which is not one. Ithaca: Cornell University, 1993; Feindel Janet. A particular class of Women. Vancouver: Lazara Publication, 1988.

[30]Раскин И. Вказ. праця. – С. 145.

[31]Глазовий Павло. Сміхослов. – К., 1997. – С. 111.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

ДО ПРОБЛЕМИ ОСМИСЛЕННЯ ТОТАЛІТАРНОЇ КУЛЬТУРИ

В сучасній українській історіографії, яка розглядає розвиток культури України в 1920 – 1950-х роках, помітно одну цікаву закономірність. Досить повно представлено процеси, що отримали назву "українського національно-культурного відродження 1920-х років" – досліджено розвиток мистецтва, науки, освіти. З'явилися ґрунтовні дослідження замовчуваних раніше постатей, окремих сторінок історії. Багато публікацій присвячено репресіям та перетворення культури на пропагандистський інструмент більшовиків. У хронологічному відношенні ці роботи здебільшого торкаються періоду 1920-х років, як найвищого піднесення української культури в період радянської влади та другої половини 1950-х – початку 1960-х років – часів "відлиги", як процесу органічного відтворення національної культури після сталінської вакханалії. Таким чином, у хронологічному та проблемному контекстах із сучасної історіографії випадає цілий відрізок української історії культури. Явище, що в більшості своїй отримало назву тоталітарна культура в сучасній українській історіографії майже не досліджується, науковці лише побіжно торкаються цього питання, заперечуючи тим самим саме існування культури в повному розумінні цього слова в період сталінізму.

Більшість російських дослідників досить чітко пов'язують сталінську культуру з традиційним імперським мисленням і в цьому руслі проводять іноді досить цікаві паралелі. Вони вбачають в ідеології радянської першості саме "радянського способу життя" продовження російського традиційного бачення ролі Москви, як центру світового слов"янства, осередку християнського світу – "Третього Риму". Перше таке визначення дає М.Бердяєв у роботі "Витоки комунізму в Росії", що була опублікована в 1937 році. Він писав, що росіяни все схильні сприймати тоталітарно і цей недолік приводить до викривлення дійсності[1].

Дослідники в Україні також погоджуються з цією точкою зору, і більше того, беруть її за основу у своїх дослідженнях. Основу тоталітарної парадигми – уніфікованість – більшість українських вчених пояснює так: "У Росії завжди була сильна традиція, яку іноді характеризують як своєрідну монофілію. Йдеться про прагнення спрощувати складні політичні проблеми, зводити їх до найпростіших альтернатив. Людині вихованій тоталітарною одноманітністю, звично мислити за принципом "або-або". Світ в якому чітко проглядається "верх" і "низ" в якому одна партія, одна ідеологія, більш зрозумілий для маргінальної свідомості"[2]. Така дефініція має кілька вразливих місць. По-перше, не зовсім доречно поєднувати російську імперську традицію з маргіналізацією суспільного життя. Ці два процеси мають різні хронологічні, історичні, культурні передумови. По-друге прагнення до моноїзму, уніфікації, виявилося досить сильним не тільки в Росії, але й у Німеччині, Іспанії, Італії та навіть і в Україні. Жителі різних держав почали однаково сприймати світ, суспільства усереднювалися, стандартизувались у них з'явилися постійні спільні інтереси[3].

Процес формування тоталітарного режиму йшов у двох напрямах – від населення до влади й від влади до населення. Звідси напевне й існування двох різних підходів до проблеми у сучасній історичній науці. Перший підхід досить детально опрацьований і є найпоширенішим в українській історичній науці. В цьому ключі досліджуються зосередження в руках комуністичної партії, а точніше невеликої її частини, надзвичайних владних повноважень, застосування репресивних акцій по відношенню до політичних опонентів, ліквідація громадянських прав і свобод, обмеження можливостей вільного розвитку людини тощо. Відомий український фахівець з цієї проблематики професор С.Кульчицький коротко сформулював завдання цього напряму, як вивчення феномену меншості (в цьому випадку партії більшовиків) котра насильно нав'язувала свою ідеологію населенню, примушуючи масу до покори, каральними заходами[4]. Традиційний погляд на культуру, як галузь державного, чи громадянського (приватного) коротко сформулював О.Гриценко. Спираючись на праці зарубіжних та українських науковців, він пропонує дві концепції вивчення культури – "галузеву" та "антропологічну". Перша трактує культуру, як окрему форму суспільної діяльності зі своїми специфічними практиками, окремою професійною групою, що займає роль творця, а усі інші члени суспільства є споживачами. Антропологічна модель культури є спосіб життя суспільства в цілому у сукупності звичаїв, вірувань, моралі, матеріальних та духовних цінностей[5].

Прихильники цього другого напряму говорять про необхідність вивчення самого населення країни, його соціально-антропологічного типу, оскільки саме тут криються ключі до розуміння форм влади.

© М.Борисенко

М.Блок говорив, що розуміння форм влади неможливе без вивчення того її усвідомлення, яке панує в суспільстві в цей період не тільки на рівні еліти, але й на рівні широких неосвічених мас[6]. За словами У.Тена перед тим, як досліджувати мистецтво треба придивитися до публіки для якої воно твориться[7].

В чому і як проявляються ці настрої маси, яким чином сучасний історик може їх аналізувати? На нашу думку предметом вивчення цієї проблеми має стати малодосліджене в українській історичній науці явище – тоталітарна культура.

Для початку потрібно окреслити параметри самого визначення, оскільки більшість вчених взагалі заперечує за цим явищем термін "тоталітарна культура" і навіть слово "культура" вважається недоречним стосовно цього предмету. Така тенденція була поширеною досить давно. Положення про те, що встановлення тоталітарного режиму веде до ліквідації культури, в нашому розумінні, висунув Дж.Оруелл ще в 1941 р. Деякі фахівці обережно обходять цю тему й не поспішають давати будь-яких дефініцій. Зокрема, академік Російської академії архітектурних та будівельних наук А.Іконніков називає радянську архітектуру – "архітектурною утопією"[8]. В.Паперний взагалі відмовляється від визначення й присвоює досліджуваному об'єкту лише нумерацію.

Термін "соціалістичний реалізм" поза всяким сумнівом навіть за своєю конструкцією нічого не говорить. По-перше, в радянській культурі, "реалістичного відображення дійсності" не існувало взагалі. Трактористи в краватках, веселі колгоспниці, що в голодний 1933 р. з піснями везуть збіжжя до колгоспної комори, робітники з античними тілами, котрі отримують найбільше задоволення від дармової праці, до реальності не мало жодного відношення. По-друге, сама конструкція є дуже сумнівною, якщо існує соціалістичний, то має існувати й буржуазний реалізм, і чим соціалістичний реалізм 30-х років відрізняється від несоціалістичного XIX ст. Як писала В.Агеєва відшукати естетичну різницю між "пролетарським" та "непролетраським" реалізмом дуже важко[9]. Ще за радянських часів А.Синявський писав, що "соціалістичний реалізм" існував у двох видах –практичний метод ідеологічної пропаганди і декларований, теоретичний[10]. Це говорить про те, що сам термін "соціалістичний реалізм" є більш декларацією, ніж науковим визначенням і вживання його в сучасній історіографії є сумнівним.

Крім того, необхідно відзначити масу подібностей в культурі тоталітарних суспільств XX ст. – нацизму, сталінізму, фашизму. Ці спільні риси особливо характерні в архітектурі, літературі, образотворчому мистецтві. Це наводить на думку, що культура доби тоталітаризму має під собою грунтовні зміни в масовій свідомості, які стали характерними для початку століття. Подібність в радянських та німецьких, або італійських культурних процесах 1930 – 40-х років, вказує на те, що причиною формування тоталітарної культури було зовсім не насильницьке нав'язування певної ідеології панівною верхівкою. І.Дзюба говорить, що "соціалістичний реалізм" не був довільною вигадкою Сталіна, Жданова чи Горького, а виник як результат спотвореного розвитку суспільства та розвитку світової ультра лівої естетичної ідеології[11]. Сучасні історики визнають, що на зламі століть традиційні класи індустріального суспільства, котре в той час переживало період свого становлення, змушені були пристосовуватися до нових умов функціонування суспільної системи[12]. А отже й до нових культурних практик. Отже, варто відмовитися від спрощеного визначення, що радянська культура стала штучним витвором окремих політичних постатей.

Одночасно варто відзначити цікаву й досить відому в Україні позицію російського мистецтвознавця Е.Громова[13]. Автор, на основі багатих архівних матеріалів аналізує безпосереднє авторитарне втручання Сталіна в процес формування нової культури. Особистий архів генсека свідчить, що він приділяв надзвичайну увагу питанням культури, особисто переглядаючи кіно та театральні постановки, визначаючи шаблонні твори в літературі та живописі. Нерідко генсек, якого діячі культури прозвали "останнім цензором", правив діалоги, перечитував сценарії, давав особисті поради режисерам. Е.Громов на початку роботи дає детальну оцінку естетичним вподобанням Сталіна та його найближчого оточення й аналізує яким чином смаки радянської еліти впливали на мистецький розвиток у країні. Автор доводить, що партійне керівництво за своїми культурними вимогами було характерним представником середнього класу, вихованого на популярних зразках масової культури.

Можна говорити, що мова тоталітарної культури стала проявом бажань самої маси, або як пише Е.Добренко – "машина кодувань потоку бажань маси"[14]. Він писав про сталінський "соцреалізм": "перед нами – культура відчуження особи від реальності. Це культура мобілізації емоційної енергії маси, бо політична міфологія суто функціональна: впорядковуванням картини світу вона організує у відповідному напрямку діяльність людей. <> Але політична міфологія не може функціонувати поза масовою свідомістю – вона вибудовується інтуїтивно в певному соціумі і в цьому розумінні постає як колективне несвідоме маси, яка вбачає у міфі обґрунтування слушності своїх сподівань, бажань, ненависті, і т.д."[15]. В.Паперний робить сміливе припущення, що не окремі архітектори, критики, чиновники повертали мистецтво в той чи інший бік, а навпаки рух є первинний по відношенню до окремих людей. Він говорить, що існує щось, що втягує в цей напрямок окремих людей і це щось можна називати культурою[16].

Сьогодні дослідники усвідомлюють, що XX століття – це епоха масових суспільств й людини маси[17]. Адже, маса – це середня людина і виключно кількісне визначення – "більшість" – переходить в якісне[18]. Тому необхідне вивчення цих одиниць в ракурсі відносин між ними.

Таким чином, тоталітарну культуру можна розглядати, як вкрай заполітизовану форму масової культури, що існує в прямій залежності від пануючої ідеології.

Обидва явища мають багато спільних рис. По-перше, в обох випадках помітно тяжіння мистецького процесу до одноманітності, шаблонного наслідування, а часом й низьковартісного кічу. Якщо в комерційно орієнтованому виробництві таке повторювання пояснювалося намаганням отримати прибуток , то в радянських умовах повторювання загальновизнаних і схвалених партійним керівництвом творів, давало змогу митцям уникнути таборів ГУЛАГУ, що вважалося вже самим по собі "неабияким творчим успіхом автора". Як пише О.Забужко головне, що споріднює голлівудські "кіносни" з "Волгою-Волгою" та "Зустріччю на Ельбі" – це канонічність, строга відповідність наперед заданим кліше: так само, як у сталінській науці, зокрема у філософії, результат відомий заздалегіть[19].

По-друге, варто відзначити спільну в обох випадках схильність до агресивного нав'язування власного продукту населенню. В першому випадку такий наступ здійснюється шляхом поширення рекламної продукції, котра максимально намагається заповнити аудіо та відео простір в індустріальному суспільстві. В СРСР поряд з діяльністю головного "рекламного агентства" – Агітпропу (відділ ЦК ВКП(б) з агітації та пропаганди) діяли також каральні органи, які мали на меті повну ліквідацію усякої конкуренції.

По-третє впадає в око орієнтація на масового споживача, його досить примітивні смаки, що в свою чергу призводило до спрощення мистецтва, наслідування міфу. Мистецтво радянського періоду мало всі ознаки міфотворчості, що проявлялося в більшості творів, починаючи від казки про "Попелюшку"(в радянському варіанті свинарка), закінчуючи міфом про "рай на землі", або "світле майбутнє".

Радянські дослідники, зрозуміло, вбачали в масовій культурі лише негативні прояви буржуазної ідеології, наділяючи її усіма можливими й неможливими "гріхами". Цікавим є сприйняття цього неоднозначного явища радянськими вченими, котрі стверджували, що агресія, бездуховність, які культивуються "маскультом" сприяють перетворенню особистості в одномірну людину, відучують її об'єктивно оцінювати соціальні процеси[20]. Це досить категоричне визначення цілком можна екстраполювати й на радянську тоталітарну культуру. Адже саме радянська культура мала надзвичайно агресивний характер (в офіційному варіанті "наступальний"). Для кількох поколінь людей міфи радянського мистецтва служили за справжню модель світу, те що відбувалося на екрані, було більш реальним ніж життя у власному колгоспі чи на заводі.

Якщо стосовно хронології проблеми великих розбіжностей в науковців не виникає, то питання періодизації викликає деякі протилежні погляди зору. Загальноприйнятою, як в Україні, так і в Росії був поділ цієї теми на чотири головних етапи. Перший – це період 1920-х років, як часи найбільшого розвитку української літератури, що характеризувався певним плюралізмом, пошуком нових форм й таке інше. Другий етап – 1930-ті роки період "великого перелому", формування тоталітарної культури, кристалізації її форм в усіх галузях життя, від політики до мистецтва та побуту. Третій період, пов`язаний з Другою світовою війною й має більш окреслені рамки 1939 – 1946 роки, коли існувала ілюзія лібералізації культурного та національного життя в Україні та інших республіках СРСР. Й останній період – 1946 – 1953 роки, який проявлявся в трансформації ідеології сталінізму, напередодні та під час війни, в якому чітко позначалися тяжіння тоталітарного режиму до російської імперської державної ідеї, як основної форми буття радянського суспільства.

Найбільш суперечливим напевне є розмежування стосовно першого та другого етапів. В українській літературі існує чітка поляризація двох періодів. О.Забужко пише, що одним і тим же словом – культура позначаються типологічно різні явища[21].

Однак серед російських науковців є інший підхід, який дозволяє говорити про тоталітарну культуру в період 1920-х років. Е.Добренко пише: "Поняття "революційна культура" й "тоталітарна культура", якими часто оперують, як протилежностями є єдиною культурною парадигмою – в тій мірі, в якій культура революційна вона ж і тоталітарна. Ось чому перетворення цих братів-близнюків таке органічне"[22]. Й робить далі висновок, що революційна культура є не застигаючий процес становлення соцреалізма[23]. В.Паперний, даючи визначення хронології радянської культури, обмовився, що 1920-ті й 1930-ті в дійсності не були протилежними один одному, як це може здаватися на перший погляд[24].

Проблема спрямованості тоталітарної культури може здатися другорядною, а то й надуманою, хоча вона посідає можливо одне з найважливіших місць в дослідженні цього явища. Мається на увазі усвідомлення людиною часу в якому вона живе, спрямування її цілей, бажань, поглядів, відношення її до плину часу. Образно можна говорити про три погляди на це питання, які умовно я б назвав – *вчора, завтра, сьогодні.*

Звичайно, на поверхні лежить футуристичність радянської ідеології, її спрямування до якогось далекого але безумовно "світлого майбутнього". Відомий російський дослідник С.Волков робив висновок, що традиційні режими орієнтовані в минуле, виходячи з характеру їхнього походження, тоталітарні ж режими цілком орієнтовані в "майбутнє"[25].

Повернення радянської ідеології до традиційних цінностей російської імперії, перетворення ідеологеми "Москва третій Рим" на ледь не офіційний партійний світогляд, часто трактується деякими дослідниками, як орієнтація тоталітарної культури в своє минуле.

Третя точка зору, прихильники якої відмічають статичність культури радянського періоду говорить про цілковите замикання тоталітарної культури на сьогодення. А.Гангнус пише, що в 1932 р. "гидке" було тільки в минулому, а сьогодення було оголошено рівним або тотожним майбутньому[26]. Тоді ж, О.Забужко писала : "Причина в зміні самого способу переживання соціумом часу, коли вся дотеперішня історія... витісняється на перефирію історії в "передпокій", а відтак перестає сприйматися як суспільна цінність: "старе" значить таке, що протистоїть "новому", "минуле" – слово неодмінно з негативним емоційним зарядом, "прокляте", якого треба позбутися"[27].

Загалом в тоталітарній культурі є маса важливих, на сьогодні не достатньо досліджених проблем. Варто було б дослідити співвідношення сакрального й побутового в радянській культурі, рудименти архаїчної міфології та їх трансформацію в XX ст., й багато інших. Таким чином, існує пряма необхідність для сучасної історичної науки вивчення цього суперечливого явища в історії XX ст., на основі інтегрального підходу, із використанням праць зарубіжних авторів присвячених проблематиці масової культури.

---

[1]Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 18.
[2]Початок десталінізації в Україні (до 40-річчя закритої доповіді М.Хрущова на XX з"їзді КПРС). Матеріали "круглого столу". – К., 1997. – С. 77.
[3]Вторые Петербургские Кареевские чтения по новистике 22 – 25 апреля. Империя нового времени: Типология и эволюция (XV – XXвв.). – СПб., 1999. – С. 444.
[4]Кульчицький С. Комунізм в Україні: перше десятиріччя (1919 – 1929). – К., 1996. – С. 55 – 56.
[5]Гриценко О. Культура і влада. Теорія і практика культурної політики в сучасному світі. – К., 2000. – С. 9 – 13.
[6]Добролюбская Ю., Шамко В. Ментальность и колективные представления как основа методологи истории (в работах Марка Блока) //Наукове пізнання. Методологія й технологія. – Вип 1/2. – Одеса, 1998. – С. 101.
[7]Січинський В. Стиль в українському мистецтві //Хроніка 2000. – К., 2000. – Т. 2. – Вип. 39 – 40. – С. 183.
[8]Иконников А. Россия в мировом архитектурном процессе. Итоги XX века. // Архитектура и строительство Москвы. – М., 2000. – № 2. – С. 21.
[9]Агеєва В. Соціалістичний реалізм:злиття чи уніфікація? // Прапор. – 1989. – № 11. – С. 175.
[10]С разных точек зрения.Избавление от миражей: Соцреализм сегодня. – М., 1990. – С. 150.
[11]Дзюба І. Між культурою і політикою. – К., 1998. – С. 52 – 53.
[12]Трубайчук А. Розумков В. Що таке тоталітаризм? // Пам'ять століть. – 1998. – № 6. – С. 27.
[13]Громов Е. Сталин: власть и искусство. – М., 1998. – 498 с.
[14]Добренко Є. Тоталітарні засади соцреалізму // Слово і час . – 1992. – № 7. – С. 10.
[15]Там само. – С. 9.
[16]Паперний В. Культура Два. – М., 1996. – С. 17.
[17]Хевеши М. Политика и психология мас // Вопросы философии. – 1999. – № 12. – С. 35.
[18]Ортега-і-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М., 1991. – С. 309.
[19]Забужко О. Дві культури. – К., 1990. – С. 31.
[20]Яковенко Г. Эволюционные изминения в буржуазной "массовой" культуре. – К., 1989. – С. 13.
[21]Забужко О. Вказ. праця. – С. 27.
[22]Добренко Е. Метафора власти: Литература сталинской епохи в историческом освещении. – Мюнхен, 1993. – С. 2.
[23]Там само. – С. 17.
[24]Паперний В. Вказ. праця. – С. 19.
[25]Тоталитаризм как исторический феномен. – М., 1989. – С. 16.
[26]С разных точек зрения. Избавление от миражей: Соцреализм сегодня. – М., 1990. – С. 161.
[27]Забужко О. Вказ. праця. – С. 11.

Світлана КИТОВА
Черкаси

СЕМІОТИКА УКРАЇНСЬКОГО РУШНИКА

Досліджуючи символіку українського рушника, варто насамперед визначити його місце і роль у системі культурних цінностей. Рушник (українське – рушник, білоруське ручнік, російське – полотенце) – це полотняний прямокутник видовженої форми з нанесеним на нього орнаментом, що має утилітарне, декоративне й обрядове призначення. В етимології самого слова "рушник" простежується його зв'язок з рукою людини: призначений для рук і рукотворний, тобто створений людською рукою – найстарішим і найважливішим знаряддям утвору цінностей культури.

Як вид творчості, рушник є здобутком народного декоративно-вжиткового мистецтва. Він наділений всіма тими властивостями і якостями, що притаманні традиційному мистецтву і в цьому плані рушниковий орнамент розглядається і як особлива інформаційно-знакова система, і як вид естетичної діяльності, що має важливе соціокультурне значення.

У семіотичному плані рушник – унікальне явище. В його орнаменті використовується вся палітра знаків, починаючи від натуралістичних зображень, близьких до образу абстракцій, знайти ключ до значення яких часом дуже складно, а іноді і неможливо. Більш того, рушник може виступати в ролі знака при повній відсутності будь-якого зображення на ньому. "Порожнеча" на рушникові – не просто "ніщо", це те гегелівське "ніщо", котре переростає у "дещо". "Чистий" рушник, наприклад, як елемент похоронного обряду символізує повний спокій, чистоту і несуєтність вічного існування у сакральному часові.

Людина в умовному, реалістичному і гіпертрофованому зображенні, представники тваринного і рослинного царства, предмети неживої природи і створені працею людини, геометричні лінії і фігури, математичні знаки, числа, слова й окремі лінгвістичні знаки – літери, міфологічні і християнські образи – усе це ми знаходимо на рушниках у вигляді окремого знака, групи знаків, знакових систем, композиційно з'єднаних між собою за законами і принципами синтактики.

Відомо, що знак як носій певної інформації – щось означає, заміняючи собою означуване. Тому одне з першочергових завдань, яке в даному випадку покликана вирішувати семіотика – встановлення у семантичному зрізі зв'язку знака і його значення. У різних семіотичних системах це завдання вирішується по-різному. У науці, наприклад, зв'язок між ними носить конвенціональний характер, знак (поняття чи символ) не передбачає схожості його форми і змісту. Інша справа мистецтво. Його знаки – це образи і символи, що носять не абстрактний, а конкретно-чуттєвий характер. Зміст художнього твору має втілюватися у відповідну форму. Навіть тоді, коли художній образ виступає на рівні символу, існує певний зв'язок між його змістом і формою вираження. Гегель відзначав, що символ є такий знак, котрий вже у своїй вищій формі містить зміст зображуваного[1]. Сказане, звичайно, не означає, що мистецтво використовує тільки ідеографічні знаки, що відтворюють зовнішній вигляд зображуваного предмета. Ідеографічні знаки, зауважив Ю.Лотман, зображувальні. У них між планом змісту і планом вираження існує прямий зв'язок[2].

Ідеографічні знаки властиві переважно образотворчим видам мистецтва. Хоча в них, зокрема в орнаментальному мистецтві, як буде показано нижче, широко використовується й інша знакова система – символічна, у якій умовно, конвенціонально позначається зображуваний предмет.

Б.А.Успенський вважає, що деякі види мистецтва пов'язані переважно не з семантикою, а з синтактикою. До цієї групи мистецтв, поряд з абстрактним живописом, музикою й архітектурою, Успенський беззастережно відносить і орнамент[3]. Такий погляд на орнамент виправданий у тих випадках, коли він виступає у якості декоративної деталі, що прикрашає будь-який предмет. Та декоративність – не єдине призначення орнаменту. Орнаментальне мистецтво[4] часто створює образи високої художньої і смислової значимості. Саме такими образами багата традиційна вишивка українського рушника. Розкриття смислу і значення його символіки є одним з джерел вивчення культури українського етносу.

Встановлення зв'язку між символами орнаменту рушника і їх значенням – непросте завдання. Справа в тім, що більшості із них властива полівалентність, тобто багатозначність, що не дає можливості закріплення за визначеним знаком і точно визначеного значення. До цього варто додати історичну і культурно-типологічну релятивність знакових значень.

Становить інтерес і синтаксичний рівень рушникових символів. "Для будь-якої семіотичної системи, – пише Ю.Лотман, – знак (єдність означуючого і означуваного), сполучаючись за законами синтагматики

© С.Китова

з іншими знаками, утворює текст”[5]. У художньому творі кожен знак тексту, об’єднуючись його структурою, стає складовою узагальнюючого знака. Саме з таких методологічних позицій можна аналізувати сюжет і композиційну структуру орнаментів рушників – що означає кожен знак окремо і який символічний образ вони породжують у своїй єдності.

Отже, аналізуючи схеми побудови рушникового орнаменту, треба показати і питому вагу кожного знака в його структурі.

Окремі знаки можуть підніматися до рівня символічного образу і внаслідок цього ставати головними в орнаменті, інші – другорядними. Другорядними за значенням є деталі, що не вписуються в загальне семантичне поле і виконують роль декоративних прикрас. Це досягається шляхом розташування їх на периферії художнього простору, масштабно зменшеними за розмірами і т. ін.

Орнаментальне мистецтво відноситься до числа просторових. Орнамент рушників представлений у двовимірному просторі. Зображення на них не розгортається за законами лінійної і повітряної перспективи. Однак ілюзія об’ємності іноді все-таки досягається опосередкованим шляхом.

У просторових видах мистецтва образи статичні, скуті часовими межами. Наша уява покликана домальовувати те, що було раніше і що піде за зображуваним моментом. Скутість образів у часі зовсім не свідчить про їхню ущербність – просто такою є специфіка рушникових зображень. До того ж, відомо чимало інших способів вирішувати питання розвитку образу в часі крім апеляції до уяви споглядача. У живописі і графіці, наприклад, це відбувається шляхом створення серії тематично об’єднаних малюнків. Успішно вирішується ця проблема засобом синтезу мистецтв.

У рушниковому орнаменті використовуються цікаві способи і прийоми зрушення часових меж як у бік минулого, так і в майбутнє. Ми не можемо сприйняти той погляд, що “орнамент не знає ніяких часово-просторових характеристик, середовища, тобто, будучи фактором певної подієвості, не зображує подію, яка відбувається у визначеному місці й у визначений час”[6].

Вишиваний рушник як вид народної художньої культури функціонує в складному переплетенні художнього, психологічного, фізичного і соціального часу. Основне середовище його перебування – обряд. Включаючись в структуру обряду, він набуває іншого значення – стає символом іншого шару художньої культури – обрядовості.

Питання про роль і місце орнаментованого рушника в системі традиційної обрядовості і через механізми – в інших сферах народної художньої культури, потребують окремої розвідки. Необхідністю є також висвітлення зв’язку рушника з релігійною культурою. Насадження в радянський період так званої радянської святковості й обрядовості штучно вихолощувало з традиційних форм народної культури елементи релігійного змісту, тоді як сама природа відчуття часу ще первісною людиною дозволяє їй легко перетворювати профанне у сакральне[7].

Це властиве не лише первісній людині. У сучасній культурі постсоціалістичних країн спостерігається оживлення релігійної свідомості. Сьогодні у всіх видах обрядовості (родинно-побутовій, календарній і т.ін.) відроджуються релігійні традиції. А у традиційній обрядовій культурі профанний (світський) час легко переходить у сакральний і, навпаки, сакральний у профанний.

Рушник – самобутнє явище у середовищі культурних цінностей. Звичайно його розглядають як твір декоративно-вжиткового мистецтва, якому властиві естетична і утилітарна функції. Така думка, без сумніву, цілком обґрунтована. Але при більш пильному, детальному розгляді неважко переконатися в тім, що функції рушника, специфіка його образної системи іноді виходять за рамки не тільки даного виду мистецтва, але й мистецтва взагалі.

При розгляді таких творів доводиться постійно переносити, переміщувати “прикордонні стовпи” між мистецтвом і не-мистецтвом, а також між видами і жанрами мистецтва, адже будь-яка система класифікації акцентована певною мірою носить відносний характер. Треба акцентувати на розгляді рушникового орнаменту з погляду особливостей природи його як знакової системи, з огляду на виконувані ним функції в етнокультурному і соціально-культурному просторі і часі. До цього нас зобов’язує не лише рушник як твір народного мистецтва, але (можливо, у першу чергу) – багатство і розмаїтість його орнаменту.

Найбільш розповсюдженим вираженням останнього є техніка його виконання, у тому числі і вишивка. Саме ця обставина обумовила своєрідне ставлення деяких дослідників до рушника як до виду ремесла, без аналізу його орнаментальної цінності.

Тим часом, саме рушниковий орнамент є унікальним явищем у плані збереження знакової системи, що виникла ще у віддалені археологічні епохи. У цьому відношенні з’являється необхідність аналізу первинних, у плані походження мистецтва взагалі, форм знаків, що стосуються перших кроків по створенню людиною художніх цінностей. Спираючись на дані археології, констатуємо в рушниковому орнаменті України досить повноцінне збереження орнаментальних знаків, починаючи з верхньопалеолітичних часів.

Оскільки рушник і донині – складова частина орнаментальної площі сучасного українського сільського житла, цікаві висновки напрошуються при зіставленні інтер’єра сучасного сільського житла з різноманітними знахідками прадавніх житлових споруд, зокрема Середнього Подніпров’я. Нині усьому світові відомі палеолітичні стоянки, відкриті у XX столітті на Київщині, а також в с. Межиріч Черкаської

і с. Мізин Чернігівської областей. Жителі цих поселень не просто піклувалися про мінімальні зручності, але і прагнули прикрасити інтер'єри своїх жител. З цією метою вони червоною охрою наносили візерунки на будівельний матеріал, з якого були складені їхні житла (як відомо, це були черепи і лопатки мамонтів).

Крім живопису, декоративно-вжиткового мистецтва палеолітики володіли і початками графіки – різьбленням на кістці, заклали основи пластичного мистецтва. Відображення у вишивці знаків тих далеких часів яскраво виявляється при аналізі геометричного орнаменту, де ці збіги на диво точні й конкретні, приміром, у плані меандрових зображень. Процитуємо "Археологію України": "Для спорудження жител широко використовувалися великі кістки і бивні мамонта. Кістки, трохи вкопані по колу, були основою, цоколем стін жител…"[8]. Отже, першим архітекторам було добре відоме коло, застосовуване не лише у плані декоративному, але й практичному, повсякденному. Ймовірно, можна вести мову і про символіку кола як висловлене поняття обмеження простору. Звідси природно випливає відома оберігальна функція знака-символу, незмінна для всіх наступних епох. Це добре знав М.В.Гоголь, що змусив у своєму "Вії", переляканого відьмою парубка обвести навколо себе магічне коло навіть в оберігальному просторі християнського храму.

У Мізині та Межирічі знайдено кілька жіночих фігурок, своєрідних за формою і дуже сильно стилізованих. Отже, витоки стилізацій – таки верхньопалеолітичні часи, а не більш пізні – неолітичні, як твердять деякі дослідники первісного мистецтва[9].

Іноді глиняні фігурки жінок мають досить реалістичні риси обличчя, зображені прикраси і навіть зачіски. Часто вони прикрашені орнаментом із зигзагів, прямих ліній, насічок[10]. Рушникова колекція подібних образів надзвичайно багата і різноманітна.

Пізній палеоліт відомий виникненням таких ранніх форм релігійних вірувань, як тотемізм, анімізм, магія. З магічними обрядами пов'язана віра в те, що реальний предмет можна замінити його частиною, наприклад, роги оленя, покладені в могилу, замінювали померлому реальну тварину. Українські майстрині-вишивальниці також дотримуються цієї традиції, подаючи окремі частини тіла людей і тварин.

Численні дослідження традиційно абстрактне мислення пов'язують з мовою звуків, одиницею діяльності якої є слово. При цьому мимоволі акцентується на першості слухових уявлень про зовнішній світ, зорове ж ніби відсувається на другий план або, в крайньому випадку, йому надається значно менше поле.

Домірність, краса, і, деякою мірою, досконалість верхньопалеолітичного мистецтва і в даний час приносять насолоду при його спогляданні, тоді ж як звуковій мові цього періоду були властиві так звані "вербоїди" чи "лалії" – не пов'язані з абстрактними поняттями односкладові частки типу: "ну", "на", "але", "дай" і т.п.[11].

Ні в якому разі не заперечуючи загальновідоме: "Спочатку було Слово", усе-таки відзначимо особливу цінність образотворчих початків у становленні загальнолюдського мистецтва.

Вищою і останньою стадією багатотисячного кам'яного віку був неоліт. До найцінніших досягнень "неолітичної революції" належить виникнення прядіння і ткацтва, виготовлення тканин, що поряд із глиною та металом ставали основним матеріалом мистецтва.

Яскраві зразки орнаментів залишили для нас трипільські племена. Тодішня кераміка (можливо і тканини) прикрашали традиційні три кольори (білий, червоний і чорний), монохромні (чорний та червоний) характерні і для традиційного рушникового мистецтва. Більшість дослідників трипільського орнаменту вважає, що головною для нього є не декоративна, а магічна функція, зокрема це стосується піктографії. Орнаментальні знаки Трипілля – це ідеографічна система, що складалася як відображення психології хліборобів: їхнього страху, надій, непевності, залежності від сил природи.

Трипільський орнамент глибоко досліджений Б.О.Рибаковим. Для з'ясування його семантики дослідник звертається і до рушникового східнослов'янського орнаменту.

У цей період культура наповнюється поетичною творчістю, в першу чергу міфами. Як породження вимислу, міф співіснував з ритуалами, обрядами. Рушник, як обрядовий предмет, природно входить до складу цих традицій, та й сам по собі фактично викликає й донині ритуальні дійства.

Рушники часто безпосередньо "розповідають" про найважливіші події людського життя. У міфологічних орнаментах нерідко зустрічається переплетення образів, породжених сумішшю фантазії і реальності, оскільки міфологічне мислення формувалося на основі практично-образного ставлення до світу.

На думку Тайлора, в основі міфів як релігійних вірувань, лежить анімізм – наділення неживих предметів душею, а, отже, і людськими почуттями і переживаннями. На рушниках знаходимо вишивані образи людино-дерев, рослин, тварин і навіть предметів, виконаних руками людей. Іноді по цих знаках вгадуються сюжети визначених міфів, зокрема, про Волоса (Велеса), сузір'я, істот з нижчої міфології слов'ян. Крім того, рушникова вишивка "запам'ятала" міфологію Сходу, відбила греко-римську міфологічну традицію. Приміром, досить чітко в рушниковому орнаменті інтерпретується міф про Деметру-Персефону, зустрічаються орнітоморфно-фітоморфна символіка Давнього Риму, рослинні образи Індії, анімалістика Єгипту, храмові споруди Сходу.

Символіка рушника пов'язана з календарною, сімейно-побутовою сферами життя і, як одна з форм культури, наділена значною виховною функцією, викликаючи інтерес до власної країни, до людства і окремої людини.

Як і будь-який вид мистецтва, рушник і його орнамент мають свою історію. Вона починається зі знаків і символів кам'яного віку і продовжується в наступних історичних епохах. Сам рушник, як явище наднаціонального характеру, відомий з часів виникнення полотна, оскільки за своєю формою він і донині – звичайний прямокутний шматок тканини. На відміну від інших видів мистецтва, його форма не удосконалилася і не змінилася, що ж стосується його сутності, то навіть у "безбарвності", "беззнаковості" рушникового тла сховані високі ідеї, "що читаються" при обрядовому використання цього предмета.

[1]Гегель Г.В. Эстетика. – М.,1969. – Т. 2. – С. 14 – 15.
[2]Ю.М.Лотман и тартусско-московская семиотическая школа. – М.,1994. – С.60.
[3]Див.: Успенский Б.А. Семиотика искусства. – М.,1995. – С. 10.
[4]Термін "орнаментальне мистецтво" використовується як синонім поняття "вжиткове мистецтво". Ним визначається також орнамент, що входить до складу художніх засобів інших видів мистецтва.
[5]Ю.М.Лотман и тартусско-московская семиотическая школа. – С. 63.
[6]Найден О.С. Традиції та їх функції в умовах активних суспільних змін. // Українська художня культура. – К.,1996. – С. 212.
[7]Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.,1999. – С. 349.
[8]Винокур И.С., Телегин Д.Я. Археология Украины. – К.,1994. – С. 25.
[9]Станко В.Н. Історія первісного суспільства. – К.,1999. – С. 203.
[10]Там само. – С. 204.
[11]Станко В.Н. Історія первісного суспільства. – С. 31.

Олександр ДАНИЛЕНКО
Київ

УКРАЇНСЬКА ЕМІГРАЦІЯ В ЧЕХОСЛОВАЧЧИНІ
(1920-і роки): соціокультурний аспект

Однією з нових європейських держав, що утворилися після Першої світової війни, в політиці яких Україна та українське питання займали у міжвоєнні роки важливе місце і яка суттєво вплинула на історичний розвиток українського народу, була Чехословацька республіка. На той час Чехословаччина була однією з найдемократичніших країн Європи, а її президент Томаш Ґ.Масарик (посаду президента займав з 1918 по 1935 р.) був добре поінформований про українські проблеми, співчував національно-визвольній боротьбі українців та надавав суттєву допомогу українській еміграції. З цих та інших причин в Чехословаччині у 1920-і роки скупчилася велика кількість емігрантів з України.

У 1921 р. чехословацький уряд розробив і почав втілювати в життя "Російську програму допомоги", яка передбачала надання матеріальної підтримки російським, українським, білоруським та іншим емігрантам і їхнім організаціям. Допомога емігрантам з України здійснювалася через Український Громадський Комітет (УГК), створений весною 1921 р. з ініціативи групи українських діячів. Український Громадський Комітет, крім заснування різного роду організацій та установ, надання матеріальної, медичної, юридичної та іншої допомоги українським емігрантам, допомоги українському студентству, організації культурних акцій, допомоги у працевлаштуванні тощо, займався й вивченням української еміграції та її реєстрацією. М.Шаповал, який очолював УГК, спираючись на власні розробки та статистичні дані, подає таку схему загальної структури української еміграції в Європі та її кількісні показники в окремих групах:

1) українці, що залишилися в ряді європейських країн внаслідок Першої світової війни. До них належали колишні військовополонені з російської армії, а також колишні військовослужбовці, що під час війни перебували в деяких країнах Європи (Бельгії, Франції, Англії та Греції) в складі так званих російських експедиційних корпусів. Ці дві групи разом нараховували до 15 тис. чоловік;

2) українська політична еміграція (сюди включено колишніх військовослужбовців УНР, ЗУНР та Кубанської Народної Республіки) – разом 60 тис. чоловік. Сюди ж входили урядовці УНР, ЗУНР та КНР (разом 5 тис.), працівники їхніх закордонних представництв – дипломатичних, політичних, економічних, санітарних тощо (разом 1 тис.) й інші цивільні особи (разом 5 тис.);

© О.Даниленко

3) українці, що воювали у складі білих армій Денікіна і Врангеля (здебільшого насильно мобілізовані на Кубані й в південній частині Наддніпрянщини) – приблизно 100 тис. чоловік;

4) заробітчани з західних земель України – до 30 тис.

Отже, в сумі всі чотири групи становили понад 200 тис. чоловік. Однак сам М.Шаповал вказує, що "в дійсності, мабуть, дещо більше, бо ми брали приблизні числа з нахилом до зменшення супроти ймовірних величин. Особливо, коли б справді переглянути "руську" еміграцію, то ми б там на диво знайшли українців більше, ніж хто собі уявляє"[1].

Тепер, маючи таку загальну схему, варто було б конкретніше розглянути кількісний і якісний склад емігрантів в Чехословаччині. Але ще кілька зауважень до характеристики української еміграції М.Шаповалом.

Нерідко українці не відділяли себе від загальної маси "руських", тому встановити точні цифри часто є складним завданням. Крім того, багато емігрантів з різних причин невдовзі опинилися на батьківщині. Це підтверджує "Енциклопедія українознавства", яка зазначає: "число українських емігрантів, яке в 1921 р. доходило до 100 000, згодом спадає більш, ніж до половини (числа лише приблизні)"[2].

М.Шаповал, можливо врахувавши вищеозначені чинники, вказував загальну кількість української еміграції станом на 1929 р. в Європі цифрами у межах 70 – 80 тис. чоловік[3].

Протягом 1920 – 1921 рр. проявилась тенденція до активного просування українських політичних емігрантів у Чехословаччину і в її столицю – Прагу. Якщо першу хвилю політичних емігрантів становили галичани, то в наступних переважали наддніпрянці. Спочатку це були переважно втікачі з таборів для інтернованих у Польщі та Румунії, а після ліквідації таборів – як легальні, так і нелегальні цивільні емігранти. В середині 1921 р. з Відня у Прагу було перенесено Український вільний університет, а відтак сюди переїхав і весь викладацький склад і студентство. Поступово в Чехословаччині сформувалась група вихідців з Кубані, що включала в себе переважно колишніх військовослужбовців кубанської армії, що боролася на боці білих армій Денікіна і Врангеля. До Чехословаччини вони в більшості своїй потрапили з Туреччини, Болгарії, Югославії[4]. Також у 1921 р. через балканські країни до Чехословаччини почали стікатися залишки розбитої більшовиками врангелівської армії та цивільні біженці. Лише військовослужбовців Російської армії в Чехословаччині нараховувалось близько 10 тис[5]. В першій половині 20-х років щороку сюди прибували близько 50 тис. громадян колишньої Російської імперії, в тому числі понад 20 тис. росіян, 20 – 25 тис. українців[6]. Багато з них використовувало ЧСР як транзитний пункт, згодом перебираючись у країни Західної Європи і за океан. Потім деякі вирушали в Галичину і Велику Україну[7]. Через певний час на теренах Чехословаччини з'явились осередки закордонних представництв практично всіх українських політичних партій і організацій.

Значна кількість українських військових перебувала в таборах для інтернованих, які виникли ще в роки Першої світової війни як табори для військовополонених в Йозефові, Ліберці і Німецькому Яблонному. Перший п'ятитисячний табір інтернованих у Німецькому Яблонному було створено у травні 1919 р.[8] Згодом було створено табір у Ліберці. Навесні 1921 р. інтернованих українців перевели із Ліберця і Німецького Яблонного до Йозефова, через бараки якого пройшло не менше 10 тис. українських стрільців[9]. У Чехословаччині було створено також ряд менших таборів. На початку 1922 р. у 51-му таборі перебувало 15 тис. стрільців і старшин. Але вже через півроку залишилось 5,7 тис.[10]

Загалом на початок 1922 р. кількість українських емігрантів в Чехословаччині за даними УГК досягала 20 тис. осіб[11]. Невдовзі після відкриття, поряд з УВУ, ще двох вищих навчальних закладів – Української Господарської Академії в Подєбрадах (травень 1922 р.) та Українського педагогічного інституту ім. М.Драгоманова (липень 1923 р.), кількість українських емігрантів в Чехословаччині знову зросла. Так, у 1924 р. з 2300 українських студентів, що навчалися на еміграції, в Чехословаччині навчалося 1900 українських студентів, у тому числі у Празі – 1235 чол., в Подєбрадах – 382 чол.[12]

За даними УГК, в Чехословаччині з 6-ти тис. зареєстрованих українських емігрантів було за соціальним походженням 55% селян, 13% робітників, 25% інтелігенції, 7% – представники інших соціальних груп[13] (варто відзначити, що С. Віднянський, посилаючись на інші джерела, вказує дещо відмінні дані: з 5209 зареєстрованих на 1 червня 1924 р. осіб селяни складали 52,4%, робітники – 12,4%, інтелігенція – 32,4%, торговці і землевласники – по 1,4%[14]).

Українські селяни-емігранти утворили на теренах ЧСР "Селянську спілку", яка на червень 1924 р. мала 8 організацій, що налічували 1500 членів[15].

Інтелігенція об'єднувалась в наукові гуртки, різноманітні організації, культурно-освітні товариства. Ця соціальна група української еміграції була досить працездатною. Досить сказати, що в українських вузах Чехії викладало понад 150 висококваліфікованих українських професорів[16].

1 травня 1923 р. за підтримки Українського Громадського Комітету було створено Український громадський видавничий фонд, до керівного складу якого були обрані А.Бич, М.Стахів та ін. Видавничу комісію фонду очолив Д.Ісаєвич. Комісія організувала публікацію багатьох наукових праць українських учених: Д.Антоновича, Д.Чижевського, С.Бородаєвського, Л.Білецького, Ф.Вовка, М.Туган-Барановського, С.Русової, Ф.Якименка, Ф.Щербини, В.Щербаківського та інших.

Наприкінці 1923 р. творчою інтелігенцією було засновано Українське товариство пластичного мистецтва і Українську студію пластичного мистецтва, в якій працювало 10 професорів – художників та скульпторів. Найвизначніші серед них – професори І.Мірчук, Ф.Слюсаренко, В.Січинський, художник І.Мозалевський, різьбяр К.Стахів. При Українському Громадському Комітеті діяло також Українське музичне товариство, до якого входив Український академічний хор у Празі і музичне товариство "Кобзар". Товариством керував композитор, професор Петербурзької консерваторії Ф.Якименко. Серед інших представників української інтелігентської еміграції варто згадати: юриста і історика Р.Лащенко, мовознавця і літературознавця О.Колессу, історика С.Наріжного, історика В.Біднова, історика права А.Яковліва.

Необхідно підкреслити, що вік переважної більшості українських емігрантів становив 15 – 34 роки (в Чехословаччині на 1 червня 1924 р. – 82,6%[17]), тобто емігрувала найпрацеспроможніша група українців у розквіті духовних і фізичних сил.

За даними Українського Громадського Комітету в Чехословаччині щодо територіального походження, то найбільше емігрантів було з Галичини – 40,9%, Правобережної України – 29,9% і Лівобережної України – 19,3%, а також з Буковини – 2,9%, Бессарабії – 0,8%, Кубані – 0,7% та з деяких інших земель[18].

Поруч з українцями, які становили 94,6% (4925) зареєстрованих УГК, свою приналежність до України задекларували 126 (2,4%) євреїв, 34 (0,7%) білоруси, 49 (0,9%) чехів, 27 (0,6%) німців, 16 (0,4%) росіян, 10 (0,1%) болгар, 8 (0,1%) молдаван, 5 (0,1%) поляків, а також французи, угорці, вірмени, грузини[19].

Близько 40% українських емігрантів мали закінчену середню і вищу освіту, 21% не мали жодної освіти, з них 9% навіть не знали грамоти[20].

Українська спільнота в еміграції була відображенням (хоч і не цілком відповідним) соціальної структури української нації на батьківщині. Якщо в Україні робітники співвідносились з селянами як 1 до 18, то в еміграції – в пропорції 1 до 4,5[21]. Це пояснюється тим, що інтелігенція і робітники виявили більшу активність у національно-визвольних змаганнях, тому і більшою виявилась їх присутність у еміграції. Окрім того, селяни більше прив'язані до землі, місця постійного проживання, і вони менш рухливі в соціальному плані.

Принагідно треба відзначити, що соціокультурна характеристика української еміграції суттєво відрізнялась від еміграції російської. Остання мала в своєму складі багато представників заможних класів, оскільки капітал в імперії концентрувався переважно в російських руках. У багатьох європейських столицях були відкриті російські банки, ресторани, торгово-комерційні, просмислові підприємства. Російська еміграція активно включилася у соціальний процес країни перебування. Українська еміграція такої можливості не мала і тому була змушена зайняти найнижчі щаблі соціальної драбини. Основна маса емігрантів повинна була здобувати засоби для виживання, покладаючись лише на власні сили і розум, витрачаючи всю свою снагу й інтелектуальний потенціал на здобуття якихось коштів, мінімально необхідних для задовільного існування.

Досить складними для української еміграції були питання правового становища. Існували певні відмінності в залежності від країни перебування, але скрізь українські емігранти зазнавали правових обмежень.

У Чехословаччині, як і в Польщі, вони не могли бути прийняті на державну службу, займатись підприємництвом, найматись на фізичну роботу без одержання спеціального свідоцтва про "право на працю". Обмежувалось також право на вільне проживання на Закарпатті і у Словаччині, де компактно проживало українське населення[22].

Підсумовуючи сказане, варто зазначити, що міжвоєнна українська еміграція в Чехословаччині була досить численною і соціально неоднорідною, репрезентувала собою всі українські землі. Переважну більшість емігрантів становила молодь. Перший час українська еміграція перебувала в особливо складних морально-психологічних і матеріально-побутових умовах.

Наведені вище дані свідчать про значний відсоток інтелігенції серед українських емігрантів. Саме вона, інтелігенція, визначала значною мірою соціокультурні характеристики української еміграції. В інонаціональне середовище вона принесла з собою організаційні форми політичної, громадської й культурно-освітньої діяльності, інерційно продовжуючи політичну боротьбу і державотворчу діяльність. Поступово інтелектуальний потенціал емігрантських політичних організацій і об'єднань остаточно перемістився з площини політичної в площину наукову, культурно-просвітницьку, викликавши до життя численні центри, установи та організації відповідного спрямування.

---

[1]Центральний державний архів вищих органів влади та управління (далі ЦДАВО України). – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 1; Спр. 78. – Арк. 14 – 15.

[2]Енциклопедія українознавства. В 3-х т. – К., 1995. – Т. 2. – С. 571 – 572.

[3]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 78. – Арк. 15.

[4]Там само. – Спр. 48. – Арк. 16.

[5]Павленко М. Українські військовополонені й інтерновані у таборах Польщі, Чехословаччини й Румунії: ставлення влади і умови перебування (1919 – 1924 рр.). – К., 1999. – С. 190.

[6]Віднянський С. В. Політика чехословацького уряду щодо укр. еміграції в міжвоєнний період // Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки. Міжвідомчий зб. наук. праць. – Вип. 3. – К., 1993. – С. 42.
[7]Павленко М. Українські військовополонені й інтерновані у таборах Польщі, Чехословаччини й Румунії: ставлення влади і умови перебування (1919 – 1924 рр.). – С. 190.
[8]Литвин М. Ідейно-політична боротьба за вплив на інтерновані частини української Галицької Армії // Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы проведённых исследований. Фонды славянской библиотеки и пражских архивов. – Praha: Narodni knihovna CR, 1995. – С. 572.
[9]Там само.
[10]Там само. – С. 573.
[11]Нова Україна. – 1922. – Ч. 1. – С. 17.
[12]Енциклопедія українознавства. В 3-х т. – Т. 2. – С. 575.
[13]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 2.
[14]Віднянський С. В. Політика чехословацького уряду щодо укр. еміграції в міжвоєнний період //Вказ. праця. – Вип. 3. – К., 1993. – С. 43.
[15]М. Кугутяк. Діяльність Українського Громадського Комітету в Чехословаччині // Українська еміграція. Історія й сучасність. Матеріали міжнародних наукових конференцій, присвячених 100-річчю еміграції українців до Канади. – Львів, 1992. – С. 311.
[16]Микола Мушинка. Українці Чехословаччини // Українська діаспора. – Рік видання II. – Число 3. – С. 43.
[17]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 2.
[18]Три роки праці Укр. Громадського Комітету в Чехословаччині. 7. VII. 1921 – 7. VII. 1924. – Прага, 1924. – С. 11 – 14.
[19]Там само. – С. 13 – 14.
[20]Там само.
[21]Трощинський В. П. Міжвоєнна українська еміграція в Європі як історичне і соціально-політичне явище. – К., 1994. – С. 51.
[22]ЦДАВО України. – Ф. 3563. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 8.

Оксана ГАЛЬКО
Київ

ТРАДИЦІЇ УКЛАДЕННЯ ШЛЮБУ БОЙКІВ КАРПАТ
(кінець XIX – перша половина XX століття)

Серед українських етнографічних груп, що населяють Карпатський регіон, можна виділити одну з найцікавіших та найменш досліджених – бойків. Бойківщина знаходиться в гірській системі західної частини українських Карпат. Вперше окреслення її етнологічних меж знаходимо у розвідці відомого чеського вченого П.Й.Шафарика[1].

На основі етнографічних та мовно-діалектичних даних територію, яку населяють українці-бойки можна окреслити за станом на кінець XIX – початок XX ст. за такими схематичними межами: ріка Лімниця на сході і верхів'я Сяну на заході; північну межу становлять передгір'я Карпат південніше Дністра; за південну межу етнографічної Бойківщини можна вважати Полонинський хребет між верхів'ями рік Ужа і Тересви на Закарпатті. За сучасним адміністративним поділом вказана територія охоплює південно-західну частину Рожнятівського і майже весь Долинівський райони Івано-Франківської області, Сколівський, Турківський, південну смугу Стрийського, Дрогобицького, Самбірського і більшу частину Старосамбірського районів Львівської області, північну частину Міжгірського і Великоберезнянського та весь Воловецький райони Закарпаття[2].

Специфічність бойків поряд з іншими групами відзначив І.Франко. "Гуцули не люблять бойків, – констатує він, – бо останні не українського походження"[3]. Питання про неукраїнське походження бойків вперше порушив І.Вагилевич, який пов'язував їх походження з кельтськими племенами бойїв[4]. Ряд дослідників, зокрема С.Верхратський, виводили походження бойків за аналогією з лемками, враховуючи особливості їхньої лексики[5]. Польські дослідники XIX ст. виводили назву субетносу від слова "бояк" – віл, підкреслючи їх підлегле становище.

Одним з малодосліджених питань є дослідження про укладення шлюбу та здійснення весільного обряду на Бойківщині.

© О.Галько

Сімейний уклад бойків має свої і досить значні особливості. Будучи глибоко спорідненим з українською культурою взагалі, він має деякі риси, що не притаманні для решти населення України. Формування цих рис пов'язане з локальними особливостями, з історичними умовами та процесом міжетнічних зв'язків.

В зв'язку з складними природними умовами, гористою місцевістю, кам'янистим ґрунтом, було небагато орної землі – єдиного засобу для прогодування сім'ї і утримання господарства. В переважаючій більшості випадків саме її наявність чи відсутність ставала мірилом того, чи виникне нова сім'я.

На значній частині західноукраїнських земель звичаєве право обумовлювало земельний наділ у придане і для дочок, особливо ця тенденція побутувала на Бойківщині. Ця важлива обставина була причиною неодноразових зустрічей наречених з метою домовленості про шлюб, що позначилося на формах передвесільної обрядовості. Земельний наділ став важливою умовою вибору шлюбного партнеру[6].

– Котра гора крем'яниста,
То та лупається.
Котра дівка поле має –
То та віддається.

Характерним для Бойківщини було те, що пару синові до одруження вибирали батьки, оскільки вони потім надаватимуть матеріальну допомогу у влаштуванні весілля, а пізніше – новоствореній сім'ї.

За звичаєвим правом бойків непослух при виборі шлюбного партнера являв собою неповагу до батьків, особливо, коли відбувалися шлюби без їхнього благословення. Траплялися одиничні випадки вигнання з дому і позбавлення спадку. Саме так сталося з Іваном Федорівом (с.Либохора Сколівського району). Він, будучи з заможного роду, хотів одружитися з дівчиною небагатого роду, але батько не дав дозволу на цей шлюб. Молоді побралися без благословення батьків. Це розцінювалося сільською громадськістю як погане виховання, непокора і неповага до батьків, що було великою ганьбою, особливо для батька, – і він не хотів до смерті пробачити синового непослуху[7].

– Широкеє листя на дубині ,
А хто кого любит, а хто кого кохат,
Не візьме ніколи[8].

Ось чому шлюби переважно укладалися між рівними за майновим та соціальним станом.

Звичайно, весіллю передувало тривале знайомство молоді. Цьому сприяли такі форми дозвілля: зальоти, кавалєрки, шпацер і т.д. Відбувалися вони у вільний від сільськогосподарських робіт час – пізно восени, взимку. На вечорниці збиралися в хаті вдови чи літніх людей. Дівчата приносили плетіння, прядиво, вишивання. Робота чергувалася з відпочинком: танцями, співом, жартами. Під час таких вечорів відбувалося знайомство молоді. Знайомилася молодь і в церковному хорі, колядах, хоч на Бойківщині і побутувало правило, щоб дівчата і хлопці колядували окремо[9].

Як на Україні, так і на Бойківщині зокрема, схвалювалися ранні шлюби. Про це свідчать українські народні прислів'я: "Хто рано встає і рано жениться – ніколи не розкаюється", "Рано встане – діло зробить, рано жениться – дітей до розуму доведе". Вікова межа на Україні мала досягти 15 – 17 років у дівчат та 18 –20 років у хлопців[10]. Бойківські ж дівчата, як правило, виходили заміж в 16 – 20 років, хлопці одружувалися в 18 – 25 років[11]. Вікова різниця між нареченими має бути невеликою.

Звичайно, на Бойківщині були і більш ранні шлюби. В таких випадках дівчина виходила заміж від 12 до 14 років. У матерів швидке віддавання їх дочок викликало гордість: "Добрий товар довго не залежується", але більше це було спричинено економічними обставинами. В вище вказаний період часу діти жили з своїми батьками "до 14 душ челяди в хаті" і тому, за браком місця, батьки намагалися чим скоріш віддати дитину з хати. З оповіді Анни Юрків (с. Нижнє Синьовидне Сколівського району) в їх селі був випадок коли дівчинку Огиринчин Настю віддали заміж в 12 років, а вона на другий день після весілля пішла гратися з однолітками – "скакати в риси" (в класики)[12]. Такі ранні шлюби не були правилом. Потрібно було одержати дозвіл в Львівській консисторії в єпископа. До консисторії зверталися також тоді, коли між молодими були кровноспоріднені зв'язки від третього коліна та у випадку однофамільництва. Шлюб допускався між 4-м і 5-м ступенем спорідненості по боковій лінії і між 7-м по прямій. Кровноспоріднені шлюби засуджувалися народом, від такого шлюбу народжувалися кволі діти і навіть каліки[13].

Весільні обряди бойків можна умовно поділити на окремі цикли: передвесільний , весільний і після весільний. До передвесільної обрядовості відносяться "зальоти", "обзорини", "сватанки", "змовини"[14].

Весільна церемонія починалася з висватування дівчини. До хати дівчини засилали свата – "післа, сватача", який домовлявся з її батьками про згоду на одруження дочки і яке приблизно "віно" – придане вони дадуть за неї. В деяких місцевостях Бойківщини процес сватання поділявся на два етапи: перша зустріч закінчувалася згодою дівчини та її батьків на шлюб, друга – скріпленням угоди і домовленістю про посаг. Сватів завжди було непарне число – їх спеціально запрошував молодий. Оглядини господарства молодого не практикувалися.

В Сколівському районі обряд сватання повністю співпадає з домовленням за придане. В цих змовинах найбільше фігурують батьки з двох сторін, але могли бути присутні і інші члени родини наречених.

На "сватанках" – своєрідній маленькій гостині вони починають обговорювати найважливіше питання – скільки тато молодої дасть їй землі: орної, сінокосу і городу, крім цього – скільки худоби й грошей. Якщо батько не міг виділити достатньо землі, він повинен дати гроші на її придбання. Заможні господарі інколи наділяли своїх дочок дуже великими ділянками 7 – 10 куснів (кусень, морг – 0,255 га)[15], які, щоправда, знаходилися в різних місцях – під лісом (сінокіс), в долині (орна земля), коло садиби (город). Бідніші виділяли від одного до чотирьох куснів. Були випадки, коли землі не давали взагалі[16]. В таких ситуаціях дівчину брали заміж, коли вона проявляла себе як добра і роботяща ґаздиня, майстриня на "всі руки"[17].

Розпочиналося сватання алегоричними промовами старост про полювання. Молода тут з'являлася не зразу, лише за третім разом вона виходила до гостей, віталася з усіма рукою, загорнутою в хустку. Гості при цьому також загортали руки в спеціально приготовані хустки. Пили по колу могорич: господар до старости, староста до молодої, молода до молодого і так обходили всіх присутніх. На сватанні молода обдаровувала всіх хустками[18].

Останній етап сватання супроводжувався іграми, обрядовими піснями і танцями. Невід'ємними складовими цього дійства були обмін подарунками і перший посад молодих.

Обрядовість сватання на Бойківщині була важливим передшлюбним громадським актом, який санкціонував шлюб.

Весілля переважно починалося у вівторок, четвер і суботу, але такий підбір днів не став традицією, в селі Лавочнім воно відбувалося в понеділок, середу, п'ятницю[19].

Запрошення на весілля було, фактично, проханням дозволу на шлюб у всіх жителів села: "Просить молодий (молода), щобисте були ласкаві поблагословити під вінець".

Запросини на весілля нерідко були об'єднані в одну групу з іншим весільним дійством – молодіжним посадом, яке на Бойківщині носило різні назви – "гуски", "друщини", "заводини". Вони виконувалися здебільшого протягом одного дня в такій послідовності: запрошення родини, повернення молодих з села, збирання барвінку і плетіння вінків, квітчання короваю і гільця, молодіжний посад.

Заводини розпочиналися окремо в молодого й молодої.

На одному з етапів "заводин" в бойківських селах плели вінки з колосу вівса та барвінку. Весільний почет з музиками, хлібом і горілкою, йшов зрізати барвінок на "вінці". Обряд зрізання барвінку має локальні варіації. Переважно, цим займався дружба, але в селі Гвіздци його зрізував хлопець – сирота[20], в селі Доброгостові теж хлопець, який, зрізуючи гілочки барвінку, проказував: "А то – на дівку, а то – на хлопця" і так три рази[21]. Останні два варіанти проходять в лісі, куди також іде вся весільна дружина з молодими і музикантами. А в селі Мшанець[22], Корчин, Крушельниця, Підгородці, Урич дійство проходить в господарстві, де живе заможне і щасливе подружжя[23]. Дружба зрізає барвінок, протягуючи його через весільні перстні. Перед тим, як зрізати його, просять благословення у батьків:

– Татуню, мамуню, благословіть!

Родичі відспівують:

– Хай Бог благословить і ми благословляємо.

Свашки ладкають:

– Благослови, Божейку, першу дорожейку.
– Ай десьмо ся пустили – бисьмо ся гаразд гостили.
Ми йдеме на барвінок – Іванові на вінок,
На любе вінчанейко, на довге мешканейко[24].

Після зрізання барвінку, місце посипається вівсом, щоб він не переводився. В селі Корчин дружба з свашкою з цією метою танцюють на грядці, витоптуючи його (щоб буйніший виріс)[25].

З піснями поверталися в весільний дім і приступали до плетіння вінків. Ця церемонія в кінці XIX – поч. XX століття виконувалася або напередодні весілля (південно-східна Бойківщина), або у весільний день (центральна і північна частина Бойківщини).

В кінці XIX століття в деяких селах західної Бойківщини виконувався коровайний обряд. В окремих місцевостях (частина південної і центральної Бойківщини) за коровай правила звичайна хлібина, але в більшості коровай все ж пекли.

Створення і прикрашення весільного деревця стало невід'ємним атрибутом бойківського весілля. Його виготовляли переважно з верхівки сосни, увивали стрічками, м'ятою, колосками.

В день весілля молоді вставали до сходу сонця, йшли до церкви сповідатися. Одягали їх по приході з церкви дружки зі свашками в коморі, в супроводі пісень. Одягати повинні все нове, щоб чистими увійти в нове шлюбне життя. Молода, щоб їй все життя було легко, не одягала шийних прикрас. В окремих селах Бойківщини молода одягала парне число одягу, щоб "в парі прожити все життя".

Урочистим був обряд одягання вінців молодим. Перед цим староста виголошував спеціальні прощі

від імені молодих, просив батьків, всю родину пробачити молодим всі провини і благословити під вінець.

Присутні цілували вінки, після чого їх клали на голови молодим. Посад молодих проходив в кожного окремо з церемоніями, головною серед яких було благословення родичів. Молоді йшли на посад з хлібом, інколи несли в руках тарілку з чаркою горілки. Мати обсівала їх зерном. Наречених садили в куті, під образами, на вивернутий вовною догори кожух – на посад.

Потім відбувався перехід молодого до молодої. Перед цим молодий "відкланювався" своїм батькам і родині. Це був своєрідний акт подяки родичам.

У молодої весільний почет молодого зустрічав опір: родичі молодої не хотіли її віддавати. Після своєрідних торгів, які супроводжувалися співом, сміхом і жартами, весільна дружина молодого заходила до хати. Молода або була захована в коморі (північно-західна Бойківщина), або сиділа за столом з обличчям, закритим хусткою (південно-східна Бойківщина). В першому випадку молоду викликали піснями з комори і відбувався обряд "підміни молодої" – спочатку гостям молодого приводили стару бабу, потім – маленьку дівчинку, а на третій раз – справжню молоду[26].

Обряд проводів молодої сповнений пережитками родових традицій. Староста перед входом вдаряв палицею по столу і звертався до присутніх: "Роде, схожайся! Буде ту молода дякувати за ваше годованнє, бо той молодий хоче ся вибирати та й вашу дівку з собою брати, бо вона вже його, не ваша. Вона має охоту з ним йти, бо вона тут не була господинею, а так як звідси піде – ґаздинею буде, отже, хочеся родині поклонити"[27].

Обряд покривання молодої відбувався в домі молодої. Староста просив дозволу "почіпчити дівку на невістку, бо доступила стану малжонського". Покривали її чіпцем або в коморі, або за столом. Чіпчила переважно мати молодого або свашка, одягаючи молодій на голову чепець, а зверху обвиваючи рантухом (рушникоподібний головний убір заміжньої жінки).

При обряді почіпчення дружба зарубував сокиру в стіну над головою молодої і прикріплював до неї дві свічки. Молода в цей час сиділа на мішку із збіжжям (північно-західна Бойківщина), сідлі, кожусі (центральна Бойківщина), на коновці, на ярмі (південна Бойківщина)[28].

На другий день весілля молодий йшов до родини молодої просити на "митвини". Молоді з музикою і гостями йшли до річки. З повною коновкою води, в супроводі пісень, гості повертались додому, де молода кропила господарство, а свашки ладкали:

Кропит, невіста, кропит.
Де крапля води впаде –
Там пара волів встане[29].

Актом кроплення молода ніби закріплювала себе, як господиню, утверджувалася на правах дружини майбутнього господаря дому. В обряді митвин очисним началом виступає вода, яка до того ж виконувала і захисну дію.

Шлюбно-весільні обряди на Бойківщині пронизані глибокою архаїкою, від будь-якого дійства віє глибокою давниною, магією давніх часів, де вкраплення християнства органічно доповнюють прадавнє язичництво. Неоднорідність розвитку бойківського населення, віддаленість заселених територій від промислово-розвинутих центрів, шляхів сполучення і в зв'язку з цим – своєрідна відірваність від найновіших культурно-економічних надбань спричинили первинність давнього звичаєвого права серед інших інститутів. Як доказ цього – шлюби, укладені батьками. Це явище, фактично, має вираження і в інших регіонах України, але саме тут воно виявилося найвиразніше. Ще однією особливістю укладення шлюбу у бойків було надання землі дочкам в придане.

Своєрідністю весілля Карпатської зони є збереження групи охоронно-очисних обрядів, магічних засобів забезпечення багатства, плодючості. Традиційне бойківське весілля містить чимало рис східнослов'янської спільноти, що вказує, в першу чергу, на приналежність бойків до цієї гілки слов'ян. Але для даного регіону характерні і специфічні елементи, пов'язані з природними умовами, збереженням давніх галузей господарства, традиційним звичаєвим правом. Локальними особливостями Бойківщини є вірування у магічну обрядову силу часнику, барвінку, рути, очисного обряду митвин, замолодичення молодої, що сидить на ярмі, вивернутий кожух – гунька, по якому молоді йшли на посад або на якому сиділи (символ багатства).

Шлюб і весільні обряди на Бойківщині – це своєрідний синкретизм природного і духовного, релігійного і магічного, давнього і нового.

---

[1]Бойківщина. / За ред. Ю. Гошка. – К., 1983. – С. 25.
[2]Там само. – С. 28.
[3]Ломова М.Т. Діяльність І.Я Франка як етнографа. – Львів, 1957. – С. 100.
[4]Вагилевич І.В. Бойки, русько-слов'янський люд в Галичині. // "Жовтень", 1978. – № 12. – С. 111.
[5]Наулко В.І. Культура і побут населення України. – К., 1993. – С. 27.

[6]Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 12.
[7]Зап. автор 12 серпня 2000 р. від Борис Калини 1936 р.н. (м. Сколе Львівської обл.)
[8]Зап. автор 15 вересня 2000 р. від Ціздин Марії 1925 р.н. (с. Труханів Сколівського р-ну Львівської обл.)
[9]Зап. автор 30 липня 2000 р. від Завадського Михайла 1922 р.н. (с. Нижнє Синьовидне Сколівського р-ну Львівської обл.)
[10]Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – С. 16.
[11]Бойківщина. – С. 241.
[12]Зап. автор 12 липня 2000 р. від Юрків Анни 1914 р.н. (с. Нижнє Синьовидне Сколівського р-ну Львівської обл.).
[13]Бойківщина. – С. 241.
[14]Там само. – С. 241.
[15]Універсальний словник-енциклопедія. – К., 1999. – С. 889.
[16]Зап. автор 3 серпня 2000 р. від Ковальчук Марії 1920 р.н. (с. Плав'є Сколівського р-ну Львівської обл.)
[17]Зап. автор 29 липня 2000 р. від Попович Катерини 1903 р.н. (с. Нижнє Синьовидне Сколівського р-ну Львівської обл.)
[18]Бойківщина. – С. 243.
[19]Кузеля З. Бойківське весілля в Лавочнім. // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1908. – Т. Х. – С. 121.
[20]Кміт Ю. Бойківське весілля в с. Гвіздци. // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. Х. – С. 84.
[21]Левинський В. Бойківське весілля в Доброгостові. // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. Х. – С. 102.
[22]Гнатюк В. Бойківське весілля в Мшанци (Старосамбірського повіта) // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т.Х. – С. 1 – 2.
[23]Зап. автор18 липня 2000 р. від Андрушківа Миколи 1918 р.н. (с. Корчин Сколівського р-ну Львівської обл.)
[24]Гнатюк В. Бойківське весілля в Мшанци (Старосамбірського повіту). – С. 5.
[25]Зап. автор18 липня 2000 р. від Сойки Марії 1910 р.н. (с. Корчин Сколівського р-ну Львівської обл.)
[26]Дем'ян В. Традиційне бойківське весілля. // Народна творчість та етнографія. – 1960. – № 1. – С. 106.
[27]Кузів І. Життє-буттє і обичаї гірського народу. // Зоря. – 1889, Т. 15 – 21. – С. 294.
[28]Бойківщина. – С. 245.
[29]Кузів І. Життє-буттє і обичаї гірського народу. – С. 318.

Биляна МАНДАРИЧ
Македония

АНАЛИЗ БЕЛОРУССКОЙ И МАКЕДОНСКОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ В РАМКАХ КОММУНИКАЦИОННОЙ ТРИАДИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ ВАН ГЕННЕПА

Причиной исследования такого типа является тот факт, что существует много неизвестного в народных культурах славян, обусловленного наличием локальных этнологических исследований, которые остаются недоступными для широкой научной общественности.

В этой области чувствуется нехватка этнографического материала для сравнения общих и частных составляющих в ритуалах и обрядах.

Предметом исследования является белорусская свадебная обрядность, рассматриваемая как переходная в триадической структуре. Она представлена в трех коммуникационных структурах: *сепарация, маргинальность и агрегация*[1].

Для лучшего понимания сути триадической коммуникационной структуры, предложенной Ван Геннепом, кажется полезным приведение таблицы Ивана Ковачевича[2], где будут отражены все ее основные компоненты:

А теперь остановимся подробнее на основных элементах структуры Ван Генеппа, применительно белорусской и македонской свадебной обрядности.

Целью работы является выделение элементов, которые прямо можно сравнивать со свадебными обрядами у македонцев, а также указание локальных характеристик белорусской свадьбы, которые определяют ее особое место в возможной классификации свадебных обычаев.

В первой коммуникационной структуре – ***СЕПАРАЦИИ*** – мы можем отметить большое число обрядов, связанных с периодом разделения молодых с родительским домом.

Обряды начиняются с так называемого *СВАТАННЯ*, что соответствует *“ходу стройников”* на свадьбе у македонцев.

Когда приходило время женитьбы, родители парня посылали сватов. Функция сватов добиться согласия на свадьбу двух семей, в которых есть молодые, достигшие брачного возраста. Деятельность сватов проходит несколько фаз, в соответствии с верованиями в магические свойства числа 3.

Сваты повторяют одни и те же обряды по три раза, вплоть до успешного завершения своей миссии.

Обычно у сваты отправляли женатых мужчин (а у македонцев и – замужних женщин), поскольку к ним относились с большим уважением. Сватом мог быть кто-то из близких родственников или соседей, умеющий красиво говорить и представлять в лучшем свете молодого человека. От него в данный момент зависело все. Говорили: ***“От него зависит веселье на свадьбе”***[3].

Также большое внимание уделялось выбору дня сватанья. В Белоруссии сваты ходили во вторник, четверг, субботу или по каким-то праздником. У Мияков[4] (в Македонии) сваты не ходили по вторникам, пятницам и субботам. Вторник по народным поверьям считался одним из самых счастливых дней недели, но в нем был один *“плохой час”* и никто не знал, когда он наступает. Пятница – праздник Святой Параскеви, а суббота – день мертвых. В сваты отправлялись по понедельникам, средам, воскресениям (обычно весной или летом), что связано с появлением молодой луны – *“новина”*[5].

© Б.Мандарич

Об их посещении договаривались, если молодые были из одной деревни, а в противном случае сваты являлись неожиданными гостями. В первом случае родители невесты могли заранее подготовится, а в другом – встречу импровизировали, при чем старались, чтобы все проходило по традиционным канонам.

Иногда родители посылали кого-либо, чтобы узнать какое имущественное положение родителей девушки, которая им понравилась. Это момент первой коммуникационной структуры. Он известен как *ДАВЕДКІ, СУГЛЯДІ*. Обряд выполняет функцию утверждения ценностей семейства посредством планированной свадьбы. В этом смысле обряд соответствует обряду *ОГЛЕДИ* на свадьбе у македонцев.

В разговоре со сватами девушка не участвовала. Она была где-то в доме или у какой-нибудь подруги. В случае необходимости ее вызывали. Это является свидетельством отсутствия права выбора своего брачного друга. От нее (в случае согласия родителей) требовалось только формальное подтверждение.

У мияков сват старался незаметно войти в дом и помешать угли в очаге. Верили, что так он *"крутит умом"* родителей и легче сможет получить их согласие на свадьбу (у мияков известно как *"лаф"*).

В тот же день договаривались о свадьбе и о приданом девушки. На прощанье мать девушки давала сватам водку и каравай. В случае изменения решения каравай обязательно возвращался, так как с ним была связана судьба девушки.

В свою очередь родители девушки посылали кого-то для осмотра хозяйства родителей парня (*аглядзіні)* и только потом решали, будут ли продолжены переговоры о заключении брака. Дальнейшие обряды продолжаются через т.н. *запоины ("мала рока"* у мияков*)*, когда официально сообщается решение о проведении свадьбы и т.н. *заручины* (*"голема рока")*, когда это решение обнародуется перед широкой сельской общиной.

Чтобы избегнуть больших расходов у мияков бедные семьи соединяют "малую" и "большую руку" и празднуют их в один день.

В это время уже ни парень, ни девушка не могли отказаться от брака, чтобы не унизить другую сторону.

Следующим важным обрядом является т.н. каравай, когда посредством семиотики ритуалов с караваем в доме юноши и девушки выделяются несколько элементов: культ родового сообщества, отдельные магические обряды плодности и благополучия, обряды определяющие статус мужа и жены в сообществе, акт соединения двух семейств, обряд проверки чести девушки и т.д.

Н.Сумцов присутствие каравая связывает с появлением земледельческого труда, когда жертвоприношение животных было заменено жертвоприношением хлеба[6].

Именно бедные люди в жертву приносили фигуры из теста с изображением какого-то животного. Жертвоприношение хлебом встречается у многих народов индоевропейского происхождения, но ни у одного из них оно не укоренилось так глубоко, как у славян. Хлеб в обрядах используется в украинцев, у русских, сербов, болгар, поляков, чехов и македонцев и встречается с такими названиями[7]: *коровай, каравай, кравай, колач и погача*.

Время и место печения каравая отличается в разных районах. Каравай пекут в доме невесты, в доме жениха, а иногда одновременно в двух домах с большими церемониями и весельем. Пекут до свадьбы, на свадьбе и даже на второй день свадьбы.

В коллективно обрядовом действии приготовления каравая главную роль играют женщины-*каравайницы*. Символическое значение каравая для будущей жизни молодых подтверждает то, что в его приготовлении не участвуют вдовы, бездетные, а у македонцев и сироты. Верили, что то же самое может случиться и с молодыми (вдовство, бездетность и т.д.).

У белорусов особенно интересны обряды с караваем больших размеров и весом от 15 – 20 кг, которые некоторыми элементами напоминают обряды жатвы у балтийских славян в XI и XII веках (в соответствии с опубликованными данными в святилище Световита)[8].

У мияков (в Македонии) в каравай[9] добавляют сахар и серебряные монеты[10]. Сахар – для того, чтобы молодые были *"сладкими"*, т.е. чтобы они любили друг друга в своей будущей совместной жизни. Серебряные монеты добавлялись в каравай на счастье, а также для того, чтобы молодые вместе состарились и поседели, как эти монеты.

Обряды, являющиеся частью этой системы, продолжаются через *"суборную субботу"* и *"пасад"*. В этой части обрядов проводятся отдельные сборища мужских дружин в доме юноши и женских дружин в доме девушки. Проводимые обряды являются последней фазой и определенным переходом, который связывает структуры сепарации и маргинальности. Сюда входит плетение венка для будущей невесты, что сопровождается грустными лирическими народными песнями семейного цикла, в которых речь идет о разлуке девушки с родительским домом.

По содержанию и эффектам, которые они вызывают, эти обряды похожи на обряд *"заплачуванье на невестата"* в западной Македонии.

Действие обряда *"пасад"* происходит на медвежьей шкуре[11], что является пережитком культа медведя и тесно связано с обрядами плодности. В обряд *"пасад"* включается инициальное подстрижение жениха, которое напоминает обрядное бритье молодого на свадьбе у македонцев. Этим обычаем подчеркивается инициация, т.е. переход от юности к зрелости. То же самое происходит и у невесты: расчесывание волос невесты и покрытие ее головы платком, что свидетельствует о ее новом статусе.

Такие же пережитки от времени язычества в Македонии задержались больше всего именно в свадебных обычаях.

МАРГИНАЛЬНОСТЬ означает структуру лиминальности: период, когда молодые имеют неопределенный статус – между прежним состоянием молодых без брачных обязанностей и будущим состоянием молодых в брачной общности.

Именно это – центральная часть свадебного обряда, которая вбирает в себя все вплоть до соединения молодых в первую брачную ночь.

Свадьба является семейным и коллективным праздником, и все ее обряды реализуются в этом направлении. Здесь можно заметить пережитки народного свадебного обряда, который предшествовал церковному браку, а также и элементы нерегулярного заключения брака путем хищения невесты.

Все эти элементы в современной белорусской свадьбе получили форму простого народного театра, в которой присутствует ряд эротических элементов, происходящих от прежней коллективной магии плодородия.

Для защиты молодых от злых сил характерно наличие определенных табу; например: при встрече двух свадебных повозок невест накрывали чем-то из одежды, так как существовал запрет на обозрение невест друг другом, ибо одной из них это могло принести смерть[12].

Существовало табу на использование одной и той же дороги в обоих направлениях, *"чтобы злые силы не пошли по следам молодых и не повредили им"*. Молодую к молодому везли на лошади или повозке, ей запрещено было наступать на *"голую землю"*, так как снизу, от земли в нее могли войти злые силы. Падение невесты с лошади считалось признаком смерти одного из брачующихся.

У белорусов, чтобы отпугнуть злых сил, в дом молодого отправлялись ночью с большим шумом по нехоженой дороге. В местах, где перекрещивались дороги, было принято бросать пояса, хлеб и т.д., тем самым платя какую-то дань злым силам. Встречающихся людей наделяли водкой, чтобы те отступили дорогу свадьбы. По дороге свадебный поезд должен был преодолевать барьеры, платить выкупы. Верили, что большое количество таких преград увеличивали будущее счастье молодых. Отсутствие барьеров считалось плохим признаком[13].

Здесь же можно констатировать наличие целой цепи элементов имитативной, гомеопатической и лустративной магии. В этом смысле можно говорить о множественности поверий в сглаз и о соответствующих способах защиты от него.

Так, верили, что невеста обладает сверхъестественными свойствами и может принести добро всему, к чему прикоснется.

В маргинальности выделяют свадьбы в доме жениха и в доме невесты.

Кульминацией является акт соединения молодых (*злучэнне молодых).*

Все предшествующие готовило жениха и невесту к этому: молодые обнимались, держались за руки, их связывали друг с другом прядями волос и т.д. Целью обряда было соединение не только самых молодых, но и соединение их домов (невесту с домом жениха и святыми местами этого дома: порогом, очагом и т.д.). У македонцев молодые должны были, есть с одной тарелки. Имел место и ритуал "кормления невесты свекровью".

Третьей частью триадической коммуникационной структуры является ***АГРЕГАЦИЯ*** или включение молодых в сельскую общину, с приобретением нового статуса. С этого момента все поступки молодых оцениваются сельской общиной.

Особенно пристальное внимание вызывает *"честь девушки"*. Именно от этого зависит ее признание в коллективе. Частью обряда являлось заплетение волос невесты и покрытие ее головы чепчиком – головной убор, которое она будет носить в течение своей жизни, как символ ее нового статуса – замужней жены.

Молодой проверялся шутливым обрядом: ему показывали *"ложную невесту"*. Среди присутствующих девушек он должен был отыскать свою будущую жену. Это отголосок древних обычаев, когда молодой мог увидеть свою жену только во время совершения обряда.

Заключительным этапом свадебной церемонии было хождение невесты по воду и поливание ею свекрови, свекра и других родственников мужа.

Многие обряды носили шуточный характер, особенно проверка хозяйственных способностей молодой жены. Таким образом, через ряд обрядовых действий молодые входили в общину.

Составными частями свадьбы были соответствующие различным ее моментам: песни, игры и танцы.

На примере обряда белорусской свадьбы, рассмотренного в рамках триадической коммуникационной структуры, можно выделить ряд общих черт в свадебных обрядах славян и иных как локальных, так и больших этнических групп.

Белорусская свадебная обрядность по многим элементом сравнима со свадебной обрядностью македонцев и других южных славян. Тем не менее, нужно отметить локальные специфические характеристики белорусской свадьбы, среди которых самым ярким, на наш взгляд, является *"пасад"*.

Данное исследование позволяет выделить общее и индивидуальное в свадебных обрядах, обычаях и верованиях разных народов. Это открывает новые возможности компаративных исследований в

этнологии, что помогает типологизировать определенные структуры, встречающие в локальных и мировых рамках.

[1]Van Gennep A. The rites of Passage, Un. of Chicago, 1960.
[2]Kovacevic Ivan. Semiologija rituala. – Beograd, 1985.
[3]Вяселле. Абряд – Мінск, 1978.
[4]Мияци – этническая группа в Реканско-дебарской этнической области в Македонии, которая несмотря на тяжелые условия в XVIII и XIX веках, успела сохранить свои особые этнические характеристики: обычаи, костюм... Самые впечатляющие – свадебные обычаи в деревни Галичник.
[5]Верили, что молодая луна приносит хорошие известия ("добар абер" или "новина").
[6]Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881.
[7]Там же.
[8]Spiro Kulisic, Porijeklo i znacenje bozicnog obrednog hljeba u Juznih Slavena, Glasnik Zemaljskog muzeja, VIII. – Sarajevo, 1953.
[9]Свакья – название, под которым встречается свадебный хлеб у Мияков в Македонии.
[10]Гласник на етнолошкиот музеј. – Скопье, 1965.
[11]Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. – Минск,1956.
[12]Такое поверье встречается и у албанского населения в Македонии.
[13]Этнографія Белорусі // Беларуская Савецкая энцыклапедыя імя Петруся Броукі. – Мінск, 1989.

Анатолій МИРОНЧУК
Київ

ПРОГРАМНІ ДОКУМЕНТИ УКРАЇНСЬКИХ АВТОНОМІСТІВ
другої половини XVIII століття

В другій половині – наприкінці XVIII ст. завдяки діяльності кращих представників козацько-шляхетських родин почали вироблятися і входити в свідомість українського народу поняття про народність, націю та її права.

Якщо більша частина шляхетської верстви формувала суспільну думку, спрямовану на ідеалізацію і виправдання реакційної і національно-колоніальної політики російського царизму в Україні, і розглядала цю політику як "перетворення всього краю в новий удосконалений вигляд, як найвищу милість і щедроти, які одержують вірнопіддані від престолу"[1], то значно менша частина свідомої української знаті таємно знаходилася в опозиції до цієї думки і своєю культурно-просвітницькою діяльністю сприяла поширенню ідеї автономії та незалежності України серед населення краю.

Вона намагалася зберегти українські традиції, пам'ять про історичне коріння, викристалізовувала національні та політичні погляди на розвиток державницької ідеї у формі автономізму. Саме вона, можливо, чи не востаннє перед початком бурхливих і трагічних для України і її автономії часів наприкінці XVIII століття висловила свій протест проти денаціоналізації, підняла свій голос за права та вольності України.

З особливою силою цей голос прозвучав на Лівобережжі, оскільки Гетьманщина була найбільшим за площею і населенням автономним регіоном, де в 1764 році проживало понад 1 млн. чоловік, в той час, як загальна кількість населення імперії складала трохи більше 11 млн. осіб чоловічої статі[2].

Про палкий патріотизм і самовідданість служіння своєму народу свідчить діяльність членів Новгород-Сіверського патріотичного гуртка, який існував в 1770 – 1790 рр.[3]

Головним своїм завданням автономісти вважали реалізацію політичної програми Г.Полетики, з якою він виступив в законодавчій комісії зі створення нового Уложення 1767 р.

Повною мірою до програмних документів українського автономізму можна віднести петицію та резолюцію Генеральної ради старшини у Глухові у вересні 1763 року, яка була виключно автономістичною за своєю суттю, оскільки розглядала Гетьманщину як самостійну державу з власними кордонами, урядом, окремою економічною системою та національними особливостями[4].

Програмним документом Г.Полетики як депутата від Лубенського шляхетства може слугувати його промова на загальних зборах українського шляхетства в Глухові "про покращення стану любої Вітчизни

© А.Мирончук

нашої”[5], в якій йшлося про відновлення українських прав та вольностей. Всі тодішні недоліки Полетика пов’язує з занепадом влади, а скоріше впливом шляхетства і ростом військової сили в особі гетьмана. “Де нині ті люди, котрі розумом і пером захищали вольності вітчизни нашої? – задає він риторичне питання[6]. Разом з цим жалкує про минулі славні козацькі часи. Ця промова не тільки перелік недоліків та туга за втраченими вольностями. Тут є і конкретна програма дій. “Управління громадянське тоді добре, коли є добрі закони” – каже Полетика і зауважує, “що ми мали такі закони, які тільки може мати самий вільний і благородний народ в світі”[7].

Як і у виступі в комісії, так і у своїх творах Г.Полетика, висловлюючи думку представників козацької старшини, твердо відстоював автономний устрій Лівобережної України і права українського шляхетства. Про це свідчать такі його праці, як “Сборник прав и привиллегий малороссийского шляхетства”, “Историческое известие на каком основании Малая Россия была под республикою Польскою, и на каких договорах отдалась Российским Государям, и патриотическое рассуждение, каким образом можно бы оную ныне учредить, чтоб она полезна могла быть Российскому Государству без нарушения прав ее и вольностей”, “Возражение на постановление Малороссийской коллегии господину депутату Д.Натальину”, “Мнение на читанный в 1768 г. в комиссии “Проект прав благородных”.

Уже сама назва “Исторического известия…”[8] переконливо говорить про те, що мова буде йти про автономні права України. На жаль, ця робота не є закінченою. Вона переривається на цікавому моменті, коли Полетика говорить про значення Генеральної Ради. Ми маємо тільки перший розділ чи перший параграф “о том, на каком основании Малая Россия была под республикою Польскою” та частину другого розділу чи параграфу “на каких договорах Малая Россия поддалась Российской Империи”, який представляє значний інтерес в плані автономних поглядів та переконань Г.Полетики. Особливо цікавими є роздуми Г.Полетики про договірні статті Б.Хмельницького, про значення шляхетства та його права. Зменшення ролі шляхетства Полетика вважав початком “нещасливої” епохи в історії України, а через це зросла влада гетьманства, яку Полетика вважав шкідливою для України. Цей твір Полетики не є суто науковим, він більше публіцистичний. Хоча він обгрунтовує свої думки, користуючись історичними фактами і тому цей твір представляє певний науковий інтерес.

Виступаючи в законодавчій комісії зі створення нового Уложення, Полетика пояснив Комісії, що особливі переваги українського шляхетства полягають перш за все у тому, що йому після “височайшої влади” повинно належати все управління справ в Україні, а саме: “право устанавливать, отменять и направлять свои законы и просить государя о поддержании оных”[9].

Після цього основного привілею він вказав на ряд інших: внутрішнє самоуправління, засноване на свободі обрання старшин виключно з українців; повну незалежність шляхетства в питаннях про накладення і зняття податей та повинностей; свободу шляхетських маєтків від військових постоїв, податків, поборів та повинностей. Що стосується особистих пільг шляхетства, то Полетика нагадав зборам, що згідно з українським правом люди шляхетського стану користуються недоторканістю особи та житла, в силу чого ні один шляхтич, який має маєток, не може бути арештований і позбавлений свободи не інакше, як через суд.

Вираженням солідарності українських депутатів стосовно майбутнього устрою України стало “Прошение малороссийских депутатов во время составления Уложения”[10], складене від депутатів трьох станів українського суспільства і за дорученням ”депутатов малороссийских полков и городов”[11] було вручене Катерині II Г.Полетикою, М.Мотонісом, В.Дуніним-Борковським, В.Золотницьким, П.Римшею[12]. В цьому документі говориться не тільки про потреби шляхетства, але і про бажання і прагнення всіх станів взагалі і в цьому випадку загальне благо взяло гору над інтересами окремих станів, представниками яких вони були. Це була спроба виробити єдину суспільно-політичну програму, в якій Україна заявляла про себе не тільки як сукупність окремих станів, але й як окремий край, як особлива частина Російської імперії.

Прихильником та послідовником Г.Полетики був дворянин Тимофій Калинський. Свої ідеї українського автономізму він висловив на сторінках своїх відомих на той час праць: “Мнение о малороссийских чинах и о их преимуществе, а равно и о разборе их доказательств о дворянстве по службе и чинам их для внесения в Родословную дворянскую книгу и в какую именно оной часть”(1805 р.) та “Примечания о малороссийском дворянстве”(1808 р.). Висновки з цих праць зводяться до наступного: “Українські козаки мали чин лицарський та стан шляхетський і були вищі, ніж російське шляхетство”[13].

Завзятим оборонцем прав українського шляхетства був член Російської та Петербурзької Академії наук виходець із Глухова Федір Туманський. В 1793 р. Ф.Туманський на сторінках журналу “Российский магазин” опублікував український словник енциклопедичного типу під назвою “Изяснение Малороссийских речений в предшедших листах”[14].

Помітною постаттю серед українських автономістів був Опанас Лобисевич, “який злив у собі старі традиції Гетьманщини з новими культурними течіями, – явище тим замітніше, що таке злиття характеризує взагалі початки другого українського відродження наприкінці XVIII і на початку XIX ст.”[15] В 1794 р. він переробив українською мовою еклоги Вергілія із його “Буколік” – “Вергілієві пастухи” в малороссийский кобеняк переодетые”. В цьому творі О.Лобисевич втілив політичні думки, мрії і прагнення тогочасного українського громадянства.

Патріотичні погляди українських автономістів знайшли своє відображення на сторінках сповненого почуттям національної гідності історико-політичного трактату "Історія Русів", мета якого полягала в тому, щоб на основі історичного матеріалу обгрунтувати автономістичну старшинсько-шляхетську концепцію і на її основі створити цілісну автономістичну картину української історії[16]. Цей твір здобув велику популярність і мав неабиякий вплив на формування суспільно-політичного світогляду тогочасної української інтелігенції.

Говорячи про Берлінську місію 1791 року, слід зауважити, що в цьому випадку політика українського автономізму середини та кінця XVIII ст. була безпосереднім продовженням політики Мазепи та Орлика і в основі її було чітке розуміння того, що українське питання – проблема міжнародна і може бути розв'язана тільки завдяки міжнародній допомозі, якої і шукали українські автономісти наприкінці XVIII ст. Головний же наслідок провалу місії Капніста полягав у тому, що значна частина українських патріотів почала усвідомлювати, що справа визволення України і відродження української держави – це справа самих українців.

На початку 1788 р. В.Капністом був складений Проект відновлення козацьких полків на Україні ("Положение, на каком может быть набрано и содержано войско охочих казаков"). В ньому йшлося про самостійне козацьке військо із власним командуванням і фактично не зв'язаним з російською армією[17].

Окремі аспекти національної автономної ідеї розглядає перекладач Генеральної військової канцелярії Семен Дівович в "Разговоре Великороссии с Малороссией", в якому автор фактично висунув положення про існування конфедеративного союзу України з Росією під верховенством корони Романових[18].

Проаналізувавши погляди та переконання прихильників українського автономізму, можна дійти висновку, що їм були одночасно властиві як шляхетсько-автономістичні, так і національно-автономістичні прагнення та устремління.

В більшості цих документів погляд був звернений не в майбутнє, а в минуле, хоча Г.Полетика в своїх суспільно-політичних ідеях, намагаючись говорити від імені всього народу, поряд з спрямованістю в минуле, виявляє також тенденцію до модернізації бажаної суспільно-політичної моделі, "следуя в том примеру просвещенных народов"[19].

Діяльність українських автономістів, раціональні зерна їхніх ідей та думок проростали в цілеспрямовані, організаційно оформлені національно-визвольні рухи XIX ст., надихали найкращих представників українського народу на самовіддану боротьбу за незалежність та державність.

---

[1]Марченко М. Українська історіографія. – К., 1959. – С. 93.
[2]Кабузан В.М. Изменения в размещении Европы и России в XVIII – первой половине XIX в. – М., 1971. – С. 87.
[3]Федірко А.М. Патріотична освічена еліта Новгорода-Сіверського на рубежі XVII – XIX ст. // Укр.іст.журн. – 1998, № 2. – С. 77 – 83.
[4]Мирончук А. Роль козацько-старшинської самосвідомості у збереженні та відстоюванні національних прав та особливостей України другої половини XVIII століття//Етнічна історія народів Європи. Збірник наук. праць. – К., 1999. – С. 48 – 49.
[5]Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім.В.Вернадського (далі ІР НБУВ). – Ф. 8. – Од. 2683. – Арк. 1.
[6]Там само. – Арк. 1(зворот).
[7]Там само. – Арк. 2 (зворот).
[8]ІР НБУВ. – Ф. 8. – Спр. 160 (папка № 115).
[9]Сборник Императорского Русского Исторического Общества. – СПб., 1882. – Т. 36. – С. 355.
[10]Наказы Малороссийским депутатам 1767 года и Акты о выборах депутатов в Комиссию сочинения Уложения. – Киев, 1889. – С. 177 – 185.
[11]ІР НБУВ – Ф. 8. – № 1745 – 1746. – Арк. 1.
[12]ІР НБУВ. – Ф. 40. – Од. 560.
[13]Полонська-Василенко Н. Історія України. – Т. 2. – К., 1992. – С. 286.
[14]Федірко А.М. – Вказ. праця. – С. 80.
[15]Оглоблін О. Опанас Лобисевич. – Мюнхен, 1966. – С. 68.
[16]Історія Русів. – К., 1991.
[17]Сборник Императорского Русского Исторического Общества. – СПб., 1881. – Т. 29. – С. 516 – 517.
[18]Дівович С. Разговор Великороссии и Малороссии// Українська література XVIII ст. – К., 1983.
[19]ІР НБУВ. – Ф. 8. – № 2683. – Арк. 3.

Анатолій ФІЛІНЮК
Кам'янець-Подільський

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ СТАНОВИЩЕ СЕЛЯН ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ НА МЕЖІ XVIII – XIX століть

Наприкінці XVIII століття в історичній долі Правобережної України розпочався черговий перелом. Він був зумовлений її приєднанням до складу Російської імперії – першої на всьому євразійському просторі за територією, чисельністю населення і воєнною могутністю, але відсталої в політичному та соціально-економічному відношенні держави. Тому закономірно весь розвиток регіону відбувався через призму загальноросійських факторів, в руслі суспільно-політичної та соціально-економічної системи нової метрополії, утвердження якої у Правобережжі не супроводжувалося прогресивними тенденціями. Особливу складність і гостроту зумовлювало те, що де юре Правобережна Україна з 1793 – 1795 років стала належати новій державі, а де факто ще тривалий час перебувала під визначальним впливом поляків. Власне, і царизм не визнавав приєднаний предковічний український край етнічною українською територією. Спочатку Правобережжя офіційно, в усіх документах називалося польською провінцією, а трохи згодом – Південно-Західною Росією або Південно-Західним краєм, але в жодному разі не Правобережною Україною. Тим самим імперська доктрина самодержавної Росії не залишала українцям місця як народу в державі, хоч офіційно і проголосила, що всі приєднані народи мають насолоджуватися рівними з росіянами правами і однаковим благополуччям[1]. Російсько-українські відносини у Правобережній Україні, говорячи словами академіка В.І.Вернадського, зводилися до поступового поглинення і переварювання Росією України як інородного політичного тіла, в ході яких ліквідовувалися основи місцевого культурного життя і переслідувалися етнографічні відмінності[2].

Інтереси імперії зумовлювали розповсюдження імперського панування і встановлення необхідного контролю над усіма життєво важливими сферами Правобережної України. Неодмінною передумовою і головною рушійною силою проведення в ній суспільно-політичних і соціально-економічних перетворень, оформлення краю у вірнопіддану складову самодержавства та забезпечення його вростання в склад Росії стала армія.

Відвівши Правобережжю роль колонії[3] і розмістивши в ньому численні війська, Петербург екстраполював на нього та став цілеспрямовано здійснювати апробовану в Лівобережній Україні інкорпораційну політику. Першочерговим у цій політиці виступали насадження самодержавних суспільних і правових відносин, реалізація нового оформлення політичного і територіального статусу Правобережної України та уніфікація характерного для Росії державного ладу, управління господарством, соціально-політичною і духовно-культурною сферами. Відтак корінне українське населення опинилось у надзвичайно консервативних умовах, пронизаних імперською ідеєю і повним ігноруванням його прав та інтересів. Конкретним виявом цього було утвердження російської влади адміністративними методами[4] на кріпосницько-деспотичних засадах з одночасним тотальним втручанням чиновників у громадське життя українців.

Головними державними адміністративно-територіальними структурами Правобережжя стали, як відомо, Волинська, Київська і Подільська губернії, кожна з яких, у свою чергу, ділилась на двадцять уїздів, а форпостами інкорпораційної політики – губернські та уїздні міста[5]. З тим, щоб забезпечити її реалізацію, царизм формував і всіляко зміцнював у краї свою соціальну базу, розширюючи економічні позиції і правові повноваження російських, польських та іншоетнічних поміщиків, водночас зберігаючи і посилюючи станову безправність українців.

Аналіз документальних джерел, архівних матеріалів і опублікованих праць показує, що на межі XVIII – XIX століть українці регіону не стали соціальним і національним джерелом формуванням нової адміністрації, місцевого самоврядування та російського управління. До влади навіть не була допущена заможна частина корінних мешканців. Визначальний вплив у місцевих органах влади отримали російські, польські магнати, шляхта та іноземні дворяни, органічно пов'язані з відсталим самодержавством і його оплотом – феодально-кріпосницькою системою.

Політичний курс і вся архітектоніка державного управління, запроваджені в Правобережній Україні, не відображали українських інтересів. В основі функціонування запровадженого в краї режиму лежали самодержавні пріоритети і власне збагачення дворянства та розгалуженого чиновницько-бюрократичного апарату. Корінні мешканці для російського царизму були, як справедливо зазначав Михайло Грушевський, будівельним матеріалом "для культуры и общественности великорусской"[6], а Правобережжя – землеробською провінцією у формі Hinterland, тобто краєм, що примикав до промислового і торгового регіону Росії.

© А.Філінюк

Колонізацію Правобережної України, насадження в ній деспотичної влади і режиму кріпосного права, суворість якого не мала аналогів у світі, сучасні російські вчені пояснюють жорстокою необхідністю, недостатнім об'ємом сукупної прибуткової праці на основній історичній території Росії, що примушувало створювати жорсткі важелі державного механізму на окраїнах імперії[7]. Проте російські історики обходять мовчанням, не висвітлюють того факту, що найсуворіше в світі кріпосне право стосувалося у Правобережжі виключно українських селян.

Пояснення цьому, з нашого погляду, полягає в тому, що царизм залишив у Правобережній Україні без змін існуючі за Речі Посполитої суспільно-політичні і правові відносини та кріпосництво як обов'язковий елемент Російської держави. Про це Володимир Соловйов писав так: "когда большая часть Речи Посполитой была присоединена к империи, пестрому населению этого края, без всякого различия народности и религии, были торжественно подтверждены прежние права. Россия являлась здесь не как одна нация, покоряющая и подавляющая другие, а как высшая сила мира и правды, отдающая всякому свое"[8]. Отже, з самого початку Петербург взявся за збереження та гарантування прав магнатів і шляхти. Щодо "вищої сили миру і правди" по відношенню до українців, то вона полягала в ще більшому їх закабалені.

Самодержавний устрій і кріпосництво функціонували в регіоні за принципом сполучених посудин, які органічно доповнювали один одного і служили знаряддям гноблення українських селян. У таких умовах корінні мешканці, що виношували надію знайти захист від поляків у новій метрополії, змушені були скласти жалісливу пісню рабства російсько-польського покрою[9].

Оголосивши корінних мешканців краю єдинокровними братами, самодержавство фактично не визнало їх юридичних прав як народу і навіть не дозволило їм присягати на вірність імператриці. За них це зробили польські магнати і шляхта, відразу ж попавши під надійну опіку та державне заступництво Росії. Як зазначав Володимир Антонович, поляки втратили юридичну владу над селянами, характерну для часів Речі Посполитої, але зате їх економічне панування було повністю визнане і захищене законом та сильно організованою адміністрацією і міцною владою[10]. Щоправда, з приходом на престол Павла I все селянство імперії, в тому числі губерній Правобережжя вперше за велінням імператора було приведене до присяги. Таким заходом підтверджувалося, що і селянство нібито визнавалося громадянами. Однак правове і господарське становище селян регіону у порівнянні з часами Катерини II майже не змінилося. Свідченням цього став указ імператора Павла I від 29 січня 1797 року "О должном послушании крестьян своим помещикам во всех повинностях и о обязанности в отношении сего губернских начальств и приходских священников", у якому прямо йшлося про те, щоб "все помещикам принадлежащие крестьяне, спокойно пребывая в прежнем их звании, были послушны помещикам своим в оброках, работах и словом всякого рода крестьянским повинностям, под опасением за преслушание и своевольство неизбежного по строгости законной наказания"[11].

Становий і класовий поділ суспільства Правобережної України відображав її феодальну природу як складову чиновницько-дворянської Російської монархії. За даними Я.Водарського, у 1795 році в Правобережжі нараховувалось 2946 тис. селян чоловічої статі[12], що складало 84,8 відсотка від загальної кількості населення. З цієї кількості селян поміщицькі кріпаки складали 85,2 і державні селяни 14,8 відсотка, тоді як у цілому по Росії ці показники становили відповідно 60 і 40 відсотків[13].

Найбільш чисельними і найменш захищеними у Правобережній Україні були поміщицькі селяни. Вони повністю належали юрисдикції своїх власників, які на власний розсуд регулювали усі сфери життя кріпаків. Юридично кріпаки не мали майнових прав, оскільки всім рухомим і нерухомим їх майном володіли поміщики. Закон забороняв селянам отримувати на своє ім'я землю, будинок або лавку, вступати без дозволу господаря у винні відкупи, брати гроші під позику, залишати помістя, записуватися в купці, скаржитися на власника. Формально законодавство імперії захищало кріпаків від зловживань поміщицькою владою, проте на практиці це положення майже не застосовувалося.

В обов'язок поміщицьких селян входило виконання повинностей на користь держави (платити подушну подать і поставляти рекрутів) та поміщиків (відробляти панщину і платити оброк). Характерно, що поміщицькі і казенні селяни платили подушну подать одного розміру, але повинності поміщицьких кріпаків принаймні в півтора рази переважали податі казенних селян[14]. Водночас кріпаки виконували численні постійні і тимчасові натуральні повинності в інтересах держави та поміщиків. Проте якщо розміри державних повинностей офіційно регламентувалися, то поміщицькі повністю залежали від волі, а точніше від сваволі дворян і шляхти. З одного боку, це свідчило про набагато гірше фінансово-матеріальне становище поміщицьких селян, з другого – що головною опорою держави виступали поміщики з їх селянами, і тому інтереси дворянства ставилися вище від державних.

Питома вага поміщицьких селян на рубежі XVIII – XIX століть у Правобережжі неухильно зростала. Остаточне закріпачення селян регіону було завершено в 1800, 1804, 1808, 1823 роках. Приміром, частка їх у Київській губернії коливалася від 98,6 в Сквирському до 99,9 відсотка в Радомишльському уїздах[15]. Водночас розширювалася панщинна форма кріпосництва, яка ще більше скорочувала час, необхідний селянам для обробки своїх наділів, і тим самим підривала потенціальні можливості продуктивних сил селянських господарств.

Михайло Корнілович на прикладі волинських кріпацьких селянських дворів ще у 1930 році показав, що за виробничим принципом кріпаки ділилися на чотири основні групи: тяглі (які мали робочу худобу), піші або напівтяглі (тобто ті, що не мали робочої худоби, або у них її було замало для обробітку свого наділу), городники (мали тільки садибу чи город) і безземельні (бобилі). За висновком автора, найголовнішою категорією були тяглі селяни, які мали не тільки робочу худобу, а й найбільші наділи землі. Саме на них базувалося панське господарство і від них залежало становище інших категорій селян. Проте, за висновком В.Маркіної, більшість селянських господарств Правобережної України складали поєдинкові чи піші[16]. У піших або напівтяглих особиста робоча сила переважала над робочим реманентом і худобою. Тому вони були змушені обробляти свої землі в супрязі з такими як самі, або наймаючи волів, коней у більш заможних господарів. Останні мали робочий реманент і за те, що допомагали пішим орати, боронувати, сіяти, обробляти і збирати вирощений урожай, брали з праці піших та городників певний відсоток. Своєрідний стан осілих сільських робітників утворювали городники, бо на своє прожиття переважно заробляли на людях. Бобилі працювали у селян або в якості дворової челяді[17].

Сучасні дослідники, зокрема Григорій Казьмирчук і Тетяна Соловйова, посилаючись на інвентарні записи, називають такі категорії поміщицьких селян, як “почворні”, “потрійні”, “парові”, “поєдинкові”, “піші”, “загородники”, “халупники”, “коморники”, що відрізнялися за ступінню забезпечення землею і тяглом[18]. Очевидно, таке розшарування було проявом тенденції до поглиблення майнової і господарської нерівності в середовищі селян, а також змін у їх соціальному статусі і політичних правах. Водночас зауважимо, що наприкінці XVIII – на початку XIX століття кількість бідніших селян постійно зростала, а це, в свою чергу, негативно позначилося на становищі кріпаків, які головним чином створювали матеріальні блага. З середовища найбідніших селян виникла категорія вільних “гулящих”, “гультяїв”, які жили тільки заробітками.

Важливо наголосити на юридичному аспекті суспільно-виробничих взаємовідносин магнатів і селян. Передусім те, що поміщики, користуючись своїм становищем, прагнули до нівелювання селянського середовища. Для цього вони наділяли селян однаковою кількістю землі і встановлювали однакові повинності. Водночас феодали обмежували своїх кріпаків у продажі хліба, забороняли селянам вступати в торгові зв’язки без спеціального на те дозволу. Але чи не найголовнішим було те, що поміщики в силу позаекономічного примусу могли заставити підданих вийти на роботу, проте не мали сили заставити селян працювати зверх того, що передбачалось відпрацювати за земельний наділ. Тому хотіли вони того чи ні, вони змушені були платити грішми за додаткову селянську працю, що, в свою чергу, об’єктивно порушувало натуральну форму розрахунків між феодалами і селянами та свідчило, що магнати і шляхта на межі XVIII – XIX століть не могли вести своє господарство виключно панщиною[19].

Казенні селяни мали право при виконанні певних умов переходити в інші податні стани під час проведення чергової ревізії. Але їм, як і поміщицьким селянам, заборонялось займатися відкупами та підрядами, вести оптову торгівлю, відкривати фабрики і заводи, брати займові документи. Без дозволу уїздних або губернських властей казенним селянам були заборонені і сімейні розділи.

Варто зауважити, що казенні селяни, на відміну від поміщицьких селян, виступали носіями публічного права. Проте правове становище казенних селян було дуже хитким, оскільки в будь-який час самодержавство могло шляхом пожалування дворянам перетворити їх у поміщицьких кріпаків. За оцінкою Семевського В.І., не існувало жодної норми, яка б гарантувала “вільному” казенному землевласнику справжню недоторканість його станового звання[20]. Більше того, казенних селян в губерніях Правобережної України було дуже мало.

Зміна правового становища казенних селян відбувалась у напрямку поглиблення кріпосного права.

Найменш чисельними у Правобережжі були вільні селяни. Проте й їх свобода була відносною, оскільки економічно вони залежали від поміщиків і держави. Показовим у цьому плані може бути село Грем’ячка, яке уряд конфіскував у Зіньковецького римо-католицького костьолу на користь Подільської казенної палати і передав в оренду поміщикам. Вільні селяни тут за користування землею і сінокосами відробляли панщину в маєтку орендаря та відбували підводну, дорожну, постоєву та інші повинності, сплачували подушний податок[21].

За звичаєм кожне кріпацьке село мало своє внутрішнє громадське самоврядування, що функціонувало за неписаними законами. Сільська громада складалася з селянських дворів-родин, що виступала найвищою звичаєвою формою організації сіл регіону. До її повноважень входило розв’язання управлінсько-виконавчих, організаційно-господарських, юридичних (громадського суду і заступництва), державно-фіскальних, соціальних та інших питань, а також турбота про суворе дотримання звичаїв, обрядів і духовно-моральних цінностей односельчан. Заможні селяни у громаді були найбільш впливовими і від них залежало те, як вирішувались ті чи інші проблеми.

Громада мала сільський схід, сільське начальство і сільську розправу для вирішення судових справ. Сільський схід складався з сільської старшини, старостів, збірника податків і виборних по два чоловіка від кожних десяти дворів. У його компетенції було вирішення всіх життєвих питань села. Лише в разі необхідності розподілу громадської землі у сході брала участь решта господарів, а в справах організації виконання рекрутської повинності запрошували батьків, опікунів, вихователів і самих рекрутів.

Сільську розправу, що складалася з старшини та двох сільських "добросовісних" (старшого і молодшого), обирали на три роки. Розправа розглядала суперечки, позови і незаконні вчинки селян у межах, зазначених у спеціальному судовому уставі. На Волині, за підрахунками М.Корніловича, нараховувалось 55 сільських громад державних селян. Для Волинської губернії характерним також був інститут почесних господарів, який виступав самостійним представником громади в управлінні та судочинстві.

У повсякденному житті кріпосними селянами управляли поміщики (магнати і шляхта) та їхні "економічні" управління. Вони складали найближчу реальну владу для кріпаків. Дідич виступав безпосереднім господарем маєтку і доглядачем порядку серед селян. Він стежив за їхнім господарюванням і спрямовував їх на побожність, працю і путяще життя. Систему панщини регулювало законодавство і узвичаєнні порядки[22].

Волості і волосні управління утворювались під контролем цивільних губернаторів і казенних палат у населених пунктах або з кількох невеликих сіл, де мешкало не більше трьох тисяч селян. Обиралися волосні управління кожних два роки у складі голови, писаря і сільських виборних (смотрителів) всіма селянами із мешканців доброї поведінки і взірцевих у господарстві, десятських міняли по черзі щомісяця. В обов'язки волосних голів і сільських виборних входило ознайомлення мешканців із різноманітними узаконеннями, повчання і натолковування селян на "добронравіє" і "пользу", застереження від заразних хвороб, падежу худоби і пожеж, організація ремонту мостів і доріг, виконання інших повинностей, збір і передача в казну всіх окладних зборів. Крім того, кожний волосний голова був зобов'язаний чинити розправу і мирити селян у маловажливих питаннях, сварках і позиках, опікувати вдів та сиріт, контролювати лінивих і недбалих, щомісяця оглядати господарство, здійснювати контроль за виконання виборними своїх обов'язків, стежити за порядком, виявляти підозрілих та невідомих людей, проявляти турботу про розвиток господарства тощо. Обрані члени волосних управлінь отримували заробітну плату і звільнялися, крім сплати грошових казенних податків, від усіх нарядів і робіт.

З цього цілком очевидно, що сільське самоврядування функціонувало у Правобережній Україні не як наслідок передачі певних функцій з боку царських властей, а головним чином як факт існування традицій звичаєвого права. З роками право сільських громад ставало все більш формальним. Причиною цього виступали, з одного боку, посилення контролю самодержавства, місцевої адміністрації і поміщиків за органами самоврядування, з другого – підпорядкування діяльності сільських громад імперським цілям та приведення їх у відповідність із запровадження суспільно-політичним устроєм звужувало сферу громадського самоврядуваним до проблем внутрішнього життя громад, до відповідальності за виконання підданими повинностей і забезпечення порядку. Кінцевою метою цих заходів було досягнення стану, за якого корінні мешканці не мали б змоги піднятися вище елементарних турбот про підтримання свого існування.

Отже, приєднавши Правобережну Україну до складу імперії, російський царизм став цілеспрямовано будувати в краї імперські політичні та державно-правові відносини. Ключові позиції в політичній та інших сферах життя закріпили за росіянами, іншими національними меншинами, що мешкали у Правобережжі. Українці єдині опинились на своїй рідній землі у безправному політичному середовищі. Вони виявились чужими для нової влади, а нова влада вже з перших днів утвердження у регіоні стала чужою для українців. Побувавши у Правобережній Україні в 1810 і 1817 роках, князь Долгорукий І.М. підкреслив, що "Политическое солнце ея не столько согревает, сколько светило небесное. Она изнурена, терпит разные тягости и чувствует вполне потерю свободные ея веков..."[23]

Роль держави проявилась не в захисті інтересів нових підданих, а у збереженні та посиленні кріпосництва, нещадній експлуатації, ще більшому закріпаченні українського селянства, а її політична надбудова незмінно служила оплотом і виразником іншоетнічних поміщиків, всього дворянського класу.

---

[1]Полное Собрание Законов Российской империи (Далі – ПСЗ). – СПб., 1830. – Т. 25. – № 18248.
[2]Вернадський В. Українське питання і російське суспільство // Науковий світ. – 1998. – № 4. – С. 9.
[3]Дорошенко Д.І. Історія України: в 2 томах. – Т. 2. (Від половини XVII століття). – К., 1991. – С. 56.
[4]Історія України: нове бачення. / Під ред. В.А.Смолія. – К., 2000. – С. 152.
[5]Філінюк А.Г. Російська колонізаційна політика у Правобережній Україні на рубежі XVIII – XIX століття // Історія України: Маловідомі імена, події, факти. Збірник статей. Вип. 9. – К., 1999. – С. 46.
[6]Грушевский М.С. Украинский вопрос. – СПб., 1907. – С. 32.
[7]Алисов Н.З., Хорев Б.С. Экономическая и социальная география мира (общий обзор). Учеб. – М., 2000. – С. 68.
[8]Соловьев В.С. Сочинения в 2 томах. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. – М., 1989. – С. 604.
[9]Філінюк А.Г. Національно-культурне відродження у Правобережній Україні та російська інкорпораційна політика (кінець XVIII – перша половина XIX століття) // Тарас Шевченко і українська культура XXI століття: Науковий збірник за матеріалами Всеукраїнського наукового симпозіуму. – Кам'янець-Подільський, 2000. – С. 219.
[10]Антонович В. Исследования о крестьянах в Юго-Западной России по актам 1700 – 1798 / Предисловие к II тому VI части Архива Юго-Западной России. – К., 1870 – С. 62.
[11]ПСЗ. – Т. 24. – № 17769.
[12]Водарский Я.Е. Население России за 400 лет (XVI – начало XX вв.). – М., 1973. – С. 97.

[13]Сафонов М.М. Проблема реформ в правительственной политике России на рубеже XVIII и XIX вв. – Л., 1988. – С. 27.
[14]Там само. – С. 35.
[15]Центральний державний історичний архів України. – Ф. 484. – Оп. 5. – Спр. 31. – Арк. 21, 31, 42, 48, 53, 66, 74, 80, 88, 103.
[16]Маркіна В.О. Про грошову і відробіткову ренти на Правобережній Україні в другій половині XVIII ст. // Укр. іст. журнал. – 1959. – № 2. – С. 44.
[17]Корнілович М. Волинський кріпацький селянський двір і громада у першій половині XIX віку. – К., 1930. – С. 290 – 309.
[18]Казьмирчук Г.Д., Соловйова Т.М. Соціально-економічний розвиток Правобережної України в першій чверті XIX ст. – К., 1998. – С. 106.
[19]Маркина В.О. К вопросу о применении наемного труда в крестьянском и помещечьем хозяйстве Правобережной Украины во второй половине XVIII – начале XIX века // Возникновение капитализма в промышленности и сельском хозяйстве стран Европы, Азии и Америки. – М., 1968. – С. 267.
[20]Семевский В.И. Крестьяне в царствование Екатерины Второй. – СПб., 1901. – Т. II. – С. XXXI – XXXII.
[21]Кам'янець-Подільський міський державний архів. – Ф. 228. – Оп. 1. – Спр. 11. – Т. 1. – Арк. 180.
[22]Корнілович М. Вказ. праця. – С. 289.
[23]Долгорукий И.М. Путешествие в Киев в 1817 году. – М., 1870. – С. 101.

Надія ЩЕРБАК
Київ

АСИМІЛЯЦІЙНА ПОЛІТИКА ЦАРИЗМУ НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ
(друга половина XIX століття)

Національна політика російського царизму як важлива складова частина внутрішньої політики, була спрямована на зміцнення єдності імперії шляхом денаціоналізації та насильницької русифікації "інородців", які складали 57% населення. Слід відзначити, що політика царського уряду відрізнялась диференційованим підходом щодо різних народів: одних обмежували у виборі професій та місць проживання, другим забороняли користуватися рідною мовою, а третім взагалі забороняли вважати себе окремим народом.

Територія України, що входила до складу Російської імперії ділилась на три великі регіони: Лівобережна Україна (Полтавська, Чернігівська і Харківська губернії), Південна Україна (Катеринославська, Таврійська і Херсонська губернії), Правобережна Україна (Київська, Волинська і Подільська губернії, які були об'єднані в адміністративно-територіальну одиницю – Південно-Західний край). Вони відрізнялись своєю історією, складом населення і навіть діючим законодавством.

Варто сказати, що українські землі в XIX ст. були об'єктом термінологічної боротьби. Поляки називали землі, приєднані Росією внаслідок поділів Речі Посполитої, своїми східними окраїнами (kresy wschodnie). В Російській імперії ця територія називалась Західним краєм. При цьому вирізнялися Південно-Західний край, що об'єднував вищевказані правобережні українські губернії та Північно-Західний край з Віленською, Ковенською, Могилівською, Мінською та Вітебською губерніями.

Асиміляційна політика російського самодержавства особливо виразно простежувалася у Правобережній Україні, що обумовлювалось як економічними та політичними причинами так і етнічним складом населення регіону. Адже наприкінці XIX ст. окрім 7,5 млн. українців, тут проживали понад 1,2 млн. євреїв, близько 332 тис. поляків, а також німці, чехи, білоруси та представники інших національностей[1].

Підкоривши і приєднавши велику кількість народів і народностей, російський царизм проводив політику, яка мала сприяти поступовому злиттю національних окраїн в єдину державу шляхом денаціоналізації і насильницької русифікації. Щодо українців ця політика виходила із впевненості про тотожність українського і російського народів, і якщо віра в них була одна – православна, то й мова і все інше мало бути однаковим. Суть цієї політики влучно охарактеризував Микола I: "Один закон, одна мова, одна віра".

Варто з самого початку зауважити, що українці (як і білоруси) не зазнавали дискримінації на індивідуальному рівні за національною ознакою. За своїм статусом вони прирівнювались до великоросів,

© Н.Щербак

офіційно складаючи єдину етнічну спільноту. Їм була відкрита майже будь-яка кар'єра (за винятком верхніх ешелонів влади: українців, наприклад, що займали міністерські посади, були одиниці).

Таке ставлення до українців, як до частини російського народу, з боку влади зберігалося впродовж всього XIX ст. Воно передбачало їхню інтеграцію, що базувалась на принципі рівності індивідів. В той же час, українцям відмовляли (на відміну від неслов'янських народів і поляків) у визнанні їх як окремого етносу.

Особливо виразно ця загальна тенденція царського уряду у ставленні до українців проявилася у другій половині XIX ст. в умовах становлення та консолідації української нації, що супроводжувалася активізацією національного руху. Вбачаючи в цьому загрозу свого існування, царизм намагався зупинити культурницько-просвітні заходи української інтелігенції, щоб не допустити розвитку цього руху, ізолювати від нього маси. Спроби окремих українців самоідентифікуватися сприймалися офіційною владою і російською громадськістю як зрада ідеї "великої російської нації". І якщо боротьба з іншими національними рухами була боротьбою за збереження цілісності держави, то боротьба з українським рухом була боротьбою за збереження нації.

Суттєва активізація українського руху припала на 1861 р., і пов'язано це було, передусім, з утворенням журналу "Основа", оголошення про вихід якого було надруковано в червні 1860 р. Редактором журналу став В.М.Білозерський, а в списку співробітників найбільшу увагу привертали імена колишніх учасників Кирило-Мефодіївського Братства Миколи Костомарова та Пантелеймона Куліша. Перший номер цього легального загальноукраїнського, громадсько-політичного і літературно-наукового журналу вийшов 12 січня 1861 р. (в жовтні 1862 р. із-за ряду причин видання журналу припинилося). В "Основі" друкувалися художні твори української літератури понад 40 авторів, передусім Т.Шевченка (більше 70 поезій)[2].

Значне місце займали історичні праці та документи, вміщувалися публіцистичні статті та кореспонденції про соціально-економічні процеси в Україні[3].

Однак в центрі уваги публікацій журналу було питання української мови, намагання авторів довести її самостійність, проблеми української ідентичності. Російська громадськість, особливо в зв'язку із загостренням російсько-польського суперництва навколо Західного краю, все більшу увагу звертала на національні проблеми, відмінності та особливості окремих частин імперії. Питання про мову набуло особливої ваги. Головною ставала символічна, ідентифікаційна та національно-репрезентативна її роль. Усвідомлюючи небезпеку розвиту українського національного руху як такого і, боячись використання його польським визвольним рухом в своїх цілях, царизм відреагував на це виданням Валуєвського циркуляру. 18 липня 1863 р. в листі до міністра народної освіти О.Головніна міністр внутрішніх справ Валуєв повідомляв про своє розпорядження цензурному відомству про заборону друкованої літератури "малоросійською мовою" як духовного змісту, так і навчальних і "взагалі призначених для початкового читання народу" (єдиний виняток був зроблений для "произведений изящной словесности")[4].

Міністр народної освіти з цього приводу зауважив у своїй відповіді 20 липня 1863 р., що переслідувати треба дії і думки, а не мову, і що варто дозволити друкувати книжки українською мовою. Але його позиція не вплинула на подальший розвиток подій. Валуєвський циркуляр, стверджуючи, що "ніякої малоросійської мови не було, не має і бути не може", був ударом на випередження, повністю паралізувавши українське книгодрукування в другій половині XIX ст.: 1865-го року вийшло лише дві українські книжки, 1866-го – жодної, 1867-го – три, 1868-го – дві, 1869-го – одна[5]. А 18 травня 1876 р. Олександром II було підписано Емський указ (що не був офіційно опублікований), який підтверджував і розвивав Валуєвський циркуляр. Заборонялось друкувати і видавати українською мовою книжки і навіть тексти до неї (виняток був зроблений для історичних пам'яток і документів), ставити українські театралізовані п'єси і виконувати українські пісні. Заборонялось також ввозити з-за кордону, насамперед з Галичини, книги і брошури, написані "малоросійською мовою"[6].

Був закритий Південно-Західний відділ Російського Географічного Товариства (1873 – 1876), який незадовго до цього був створений і проводив активну роботу з вивчення економіки, історії, етнографії, фольклору України. Багатьом українським діячам Товариства (Ф.Вовкові, М.Зіберові, С.Подолинському, а також М.Драгоманову) довелося емігрувати за кордон.

Валуєвський циркуляр та Емський указ діяли аж до 1905 р., і лише в умовах революції, з виданням Маніфесту 17 жовтня та Тимчасових правил про пресу 24 листопада 1905 р. ці антиукраїнські закони втратили свою силу.

Твердинею політики мовної асиміляції, яка цілеспрямовано почала проводитись у правобережних українських губерніях наприкінці XIX ст., стала школа, яка тут набула релігійного характеру значно раніше, ніж в інших регіонах України. І це було обумовлено, насамперед, складною політичною ситуацією в цьому краї. Тут, долаючи сильний опір польської шляхти, поміщиків і католицького духовенства, які навіть після придушення польського повстання 1863 р. не відмовились від своїх політичних намірів щодо Правобережної України і за всякого пом'якшення режиму прагнули їх реалізувати, царизм намагався встановити урядовий контроль, насаджуючи за допомогою школи ідеї про "единую и неделимую" Російську імперію. З метою встановлення і утримання урядового контролю за життям краю на Правобережній Україні (на відміну від Лівобережної і Південної) довгий час (аж до 1904 р.) не створювались земства. Їх тривала

відсутність у цій частині України негативно відбилась як на справі народної освіти, так і на політичному житті краю. У кінці XIX ст. на правобережній Україні не існувало жодної української школи, а кількість навчальних закладів тут була значно меншою, ніж в інших регіонах України.

Русифікаторська політика самодержавства в галузі народної освіти призвела до того, що рівень грамотності українського населення Правобережної України в кінці XIX ст. був дуже низьким. Так, за даними перепису 1897 р., частка грамотних серед українського населення Подільської губернії становила 10,5%, Волинської – 9,4%. Для порівняння: в Чернігівській губернії цей показник досягав 16,4%, а середній показник грамотності всього населення Російської імперії становив 23,3%[7]. Українці Правобережної України, проживаючи в основному в селах (більш як 80%), були найменш грамотними як по всій Україні в цілому, так і в порівняні з іншими національностями, що проживали в трьох губерніях Південно-Західного краю. У Волинській губернії, наприклад, вміли читати і писати 38,17% німців і чехів, 32,84% євреїв, і лише 9,4% українців[8]. Представники місцевої адміністрації неодноразово доводили до відома уряду про жалюгідний стан народної освіти в Україні. Зокрема, волинський губернатор І.Дунін-Борковський 24 грудня 1896р. повідомляв царю в "Особливій записці": "В той час, як у німецьких і чеських поселеннях мережа народних шкіл дуже густа, коли тут самими товариствами влаштовані читальні, бібліотеки, одна народна школа для корінного руського (себто – українського) селянського населення доводиться на 1599 чол. і на 40 верст в середньому"[9]. А київський губернатор Ф.Трепов у звіті за 1898 р. писав, що в губернії "одна церковно-парафіяльна школа припадає на 3564 жителів губернії, і на 46 квадратних верст, одна ж школа відомства Міністерства народної освіти припадає на 15493 душі населення губернії"[10]. Варто відзначити, що це були середні показники по губерніях. У деяких же повітах краю показник грамотності українського населення був значно нижчим і нерідко одна народна школа припадала на 120 і більше квадратних верст[11].

Не кращою була ситуація і з середніми навчальними закладами, щодо яких царський уряд проводив активну міграційну політику, коли замість "неблагонадійних" вчителів призначались вчителі російського походження, які, не знаючи місцевих традицій і умов, беззастережно проводили політику русифікації.

Намагаючись русифікувати Правобережну Україну і викорінити там все польське, самодержавство в 80-ті рр. продовжувало заохочувати приплив сюди російських чиновників та представників православного духовенства. 13 червня 1886 р. були прийняті нові "Высочайше утвержденные Правила об особых преимуществах гражданской службы в отдельных местностях, а также в губерниях Западных и Царства Польского". Згідно зі ст.39 названого закону, особам російського походження, за винятком місцевих жителів, надавалась надбавка до платні на таких підставах: чиновникам канцелярій православних Духовних консисторій, канцелярій губернаторів, міських і повітових поліцейських управлінь та учителям парафіяльних училищ – у розмірі 50% одержуваної ними платні. Інші категорії службовців одержували надбавку у розмірі 20%. Вищеназваний закон діяв впродовж всього досліджуваного періоду, сприяючи політиці русифікації та асиміляції.

Варто зазначити, що політика мовної асиміляції українців мала багато прихильників не лише серед росіян, а й серед частини "малоросів" (яких не можна назвати українцями). Зокрема, на початку 60-х років XIX ст., коли загострилася полеміка навколо питання відносно української мови в навчальних закладах, професор Київського університету С.Гогоцький і вчитель Ніжинської гімназії Кульжинський опублікували спеціальні брошури, в яких виступили гарячими прихильниками російської мови і ворогами рідної, взагалі не вважаючи її мовою[12].

"…малороссийское наречие – аномалия между языками", – писав малорос Кульжицький рідною вже йому російською мовою, полемізуючи з українофілами[13].

А далі Кульжинський висловив своє ставлення до української мови і розуміння того, яке місце вона повинна займати в житті українця (себто малороса). "Можно быть малороссиянином, можно любить Малороссию, как свою родину и как прекрасную часть России; даже можно любить свое домашнее малороссийское наречие (підкреслено автором – *Н.Щ.*), как вообще мы любим многие домашние вещи, например, халат, колпак и т.п. – но… в этом домашнем костюме (підкреслено автором) являться в публику, да еще доказывать права этого костюма на публичное употребление – это было бы по меньшей мере смешно и дико, ежели не как-нибудь иначе. После этого, так и жди, что и белорусское наречие возвысит свой голос и объявит свои права на самостоятельность и литературное гражданство между другими языками"[14]. На жаль такі думки були не поодинокими. Ці погляди були вже плодами політики русифікації і мовної асиміляції. Такими словами промовляли прихильники "великої і єдиної Росії", "єдиного російського народу" і його "єдиної мови".

У роки першої російської революції 1905 – 1907 років царизм змушений був піти на поступки національно-визвольним рухам і відмінити найбільш реакційні законодавчі акти з національного питання (Валуєвський циркуляр, Емський указ та ін.). Були зняті заборони з української та польської мов, розширені права поляків та євреїв. Але після поразки революції більшість цих обмежень і заборон були відновлені в новій формі. У 1910 р. за розпорядженням П.Столипіна були закриті українські просвітницькі організації та видавництва, заборонялась українська преса. У циркулярах Міністерства внутрішніх справ боротьба з

українським "сепаратизмом" проголошувалась важливим державним завданням. Але, як свідчить історичний досвід, будь-яка спроба заборон і обмежень національних прав призводить до національних вибухів і потрясінь. Основана на насильстві національна політика царизму стала однією з причин розпаду російської імперії.

[1]Підраховано за: Первая всеобщая перепись населения Российской империи. – СПб., 1903 – 1904. – Т. VIII. – С. 84 – 86., Т. XVI. – С. 88 – 90; Т.XXXII. – С. 98 – 99.
[2]Катренко А.М. Український національний рух XIX ст. Частина II. 60 – 90-ті роки XIX ст.: Навч. посібник для студентів історичних факультетів. – К., 1999.
[3]Див.: Бернштейн М. Журнал "Основа" і український літературний процес кінця 50 – 60-х років XIX ст. – К., 1959.
[4]Лемке М. Эпоха цензурных реформ 1859 – 1965 годов. – СПб., 1904 – С. 302 – 303.
[5]Малюк М. Пилип Морачевський. Спроба портрета на тлі заборон українського слова // Неопалима купина. – 1993. – № 1. – С. 70.
[6]Огієнко І. Українська культура. – К., 1991. – С. 215.
[7]Украинский вопрос. – М, 1915. – С. 139.
[8]Первая всеобщая перепись населения… – Т. VIII. – С. 15.
[9]Центральний державний історичний архів України в м.Києві (ЦДІАУК). – Ф. 442. – Оп. 626. – Спр.20. – Арк. 10 зв.
[10]Там само. – Арк. 17 зв.
[11]Там само. – Арк. 10 зв.
[12]Див.: Гогоцький С. На каком языке следует обучать в сельских школах Юго-Западной России? – К., 1863. – 32 с.
[13]Кулжинский И. О зарождающейся так называемой малороссийской литературе. – К., 1863. – 29 с.
[14]Кулжинский И. Вказ. праця. – С. 13, 25, 28.

Володимир ЛОБОДАЄВ
Київ

ОРГАНІЗАЦІЯ ТА ДІЯЛЬНІСТЬ КИЇВСЬКОГО РОБІТНИЧОГО ВІЛЬНОГО КОЗАЦТВА
(листопад 1917 – січень 1918)

Загострення суспільно-політичної кризи восени 1917 р. зумовило масове поширення по містах і селах України осередків Вільного козацтва – своєрідних національно-військових товариств охорони правопорядку, що формувалися на добровільній основі з цивільного населення.

У Києві провідну роль щодо охорони громадського порядку з листопада 1917 р. почали відігравати вільнокозачі курені, утворені з робітничої молоді столичних підприємств. Поштовхом до зростання їхньої чисельності та централізації стали події останніх днів жовтня 1917 р., коли сили Тимчасового уряду, Центральної ради та більшовицьких організацій кілька днів боролися за владу в столиці. Перемога Центральної ради підштовхнула частину робітників-червоногвардійців до переходу у вільнокозачі загони. За повідомленням "Народної волі", на пропозицію М.Порша (у той час – генеральний секретар праці) з 6-ти тисяч київських червоногвардійців 4 тисячі погодились перейти у Вільне козацтво[1]. Беручи до уваги, що реальна чисельність київського вільного козацтва у грудні – січні 1917 – 1918 рр. була значно меншою (за різними підрахунками – від 400 – 450 до 550 – 600 чоловік[2]), варто вважати ці дані надто перебільшеними. В будь-якому випадку згода з пропозицією М.Порша ще не означала, що усі чотири тисячі згаданих червоногвардійців (чи хоча б переважна більшість з них) дійсно перейдуть до вільнокозачих загонів. У відповідь на агітацію українських діячів більшовики столиці розгорнули активну контрагітацію. Більшовицька газета "Пролетарская мысль" надрукувала низку статей, автори яких доводили, що, агітуючи за Вільне козацтво, українська "буржуазія" намагається внести розкол у "спілку українських робітників з російськими та інших націй"[3].

Тим паче факт часткового переходу київських червоногвардійців у козацтво є незаперечним. Виступаючи на засіданні Генерального секретаріату 10 листопада, М.Порш повідомив, що "останніми днями у Києві швидким кроком іде розкол серед бувших більшовиків. Робітництво, особливо на Шулявці, одколюється від "Красної гвардії" і закладає "Вільне козацтво"[4]. Це ж підтверджує і радянська історіографія, визнаючи наявність серед київського пролетаріату "відсталих робітників" та "напівселянського елементу", що приєдналися до козацтва[5].

© В.Лободаєв

Необхідність узгодженої боротьби проти "анархістичних проявів" поставила на порядок денний питання про об'єднання робітничих відділів у єдину організацію. В резиденції Центральної ради (Педагогічний музей) 18 листопада відбулися збори курінних та сотенних отаманів м. Києва, на яких було ухвалено об'єднати київські вільнокозачі підрозділи під керівництвом Ради Вільного козацтва робітників міста Києва, яка мала працювати на основі "Статуту "Вільного козацтва", на Україні, затвердженого Генеральним секретаріатом[6]. Головою Ради був обраний діяч Центральної ради, член Української соціал-демократичної робітничої партії М.Ковенко[7].

"Цікава фігура був цей Ковенко, – зазначав Д.Дорошенко, – Інженер з фаху і дуже талановитий винахідник, він уявляв з себе типового представника революційної доби, в якому особиста відвага і рішучість змішувалися з певним авантюризмом і неперебірливістю в засобах. Такі люди часом бувають дуже цінні, коли їх поставити в рамки добре зорганізованого й дисциплінованого громадянства, але можуть наробити й великої шкоди – в атмосфері самовільства й недостачі правних норм"[8].

Принагідно відзначимо, що М.Ковенко був одним з найосвіченіших вільнокозачих отаманів. Народившись у селянській сім'ї, він, після закінчення Люботинського реального училища (Харківщина), навчався в Альтенбурзькому технікумі (Німеччина) та Дармштадтському політехнічному інституті, який закінчив у 1910 р., отримавши спеціальність інженера-механіка. У 1915 – 1916 рр. він очолював технічне бюро комітету Союзу міст Південно-західного фронту[9].

З вересня 1917 р. М.Ковенко працював директором Виборчого бюро при Генеральному секретарстві внутрішніх справ. Зважаючи на його діяльність у Вільному козацтві, Генеральне секретарство 20 грудня вирішило відкомандирувати його "тимчасово, на час виборчої компанії …до організації робітничого "Вільного козацтва" в справі інструктувати його з виборчим законом в тім напрямку, аби використати це "Козацтво" для охорони виборів"[10].

Під проводом власного керівного центру київські курені Вільного козацтва були озброєні[11] і почали централізовано використовуватись для підтримання громадського порядку та охорони українських державних структур. Згідно встановленого розпорядку вони патрулювали вулиці міста, роззброювали більшовицькі загони, розганяли антиурядові маніфестації, проводили обшуки і арешти більшовицьких діячів тощо[12].

Варто наголосити, що Рада Вільного козацтва робітників м. Києва з першого дня свого існування претендувала на статус не лише київського, але й загальноукраїнського вільнокозачого центру. В постановах її установчого зібрання знаходимо таке положення: "Робота організації не обмежується тільки на саме місто Київ, але має поширитись на цілу Україну"[13]. З метою "координації українських революційних сил" Рада зверталася до усіх громад Вільного козацтва України з проханням надіслати відомості про себе. Після проведення відповідної підготовчої роботи, яка покладалася на спеціально створену "осібну комісію", планувалося скликати, не пізніше ніж у грудні 1917 р., всеукраїнський з'їзд Вільного козацтва[14].

Керівники українських силових відомств намагались сприяти загальноукраїнським планам київської вільнокозачої Ради. Як повідомлялося в пресі, "посполите рушення Вільного козацтва" з метою захисту від більшовицької загрози С.Петлюра оголосив "у порозумінні" саме з цією керівною структурою[15]. Лідери Центральної ради та Генерального секретаріату виявляли повну підтримку її діяльності. На Софіївській площі 17 грудня відбувся парад Вільного козацтва. В ньому брали участь 16 київських куренів (Байківський, Деміївський, Печерський, Арсенальний, заводу Гретера і Криванека, вокзалів Київ I і Київ II, 3 Подільських та по 2 – Святошинських, Лук'янівських та Шулявських), а також представники сільського вільного козацтва з столичного передмістя[16]. Перед урочистим зібранням вільних козаків та великої кількості киян з вітальними промовами виступили М.Грушевський та С.Петлюра, які закликали козацтво до рішучої боротьби за національні права українського народу[17]. За свідченням М.Ковенка, парад Вільного козацтва справив надзвичайне враження на київське громадянство[18].

Ймовірно, під враженням цієї показової маніфестації та попередньої інформації про чотири тисячі робітників-червоногвардійців, що бажали перейти у Вільне козацтво, М.Порш 20 грудня видав наказ тільки-но призначеному командуючому українськими військами Г.Капкану організувати у Києві п'ятитисячний полк Вільного козацтва[19]. Безпосередня організація полку покладалася на Раду робітничого Вільного козацтва. До його складу були включені 16 вже існуючих робітничих куренів[20].

Однак знайти ще кілька тисяч бажаючих покозачитися не вдалося. Хоча, для залучення до полку якомога більшої чисельності добровольців, в пресі оприлюднювалися постанови уряду та військового керівництва, що надавали тим, хто вступить до полку, значні привілеї. Генеральний секретаріат 2 січня 1918 р., за пропозицією Ради Вільного козацтва робітників м. Києва, ухвалив рішення, згідно з яким до всіх, хто вступить у Вільне козацтво, мав застосовуватись мобілізаційний закон. Тобто за робітниками, які вступлять у вільнокозачий полк, зберігалося право на попередню посаду і заробітну плату. Генеральному секретарству праці доручалося виробити умови забезпечення сімей козаків. Сім'ї загиблих мали право на отримання пенсії[21]. Крім того, сама служба в полку була платною[22]. Командуючий Київським військовим округом М.Шинкар 7 січня 1918 р. видав розпорядження керівникам київських підприємств про звільнення у відпустку на 7 днів усіх вільних козаків із збереженням за ними повної зарплатні[23].

Прагнучи швидко сформувати полк, Рада Вільного козацтва намагалася отримати поповнення з селянського середовища. У перші дні січня 1918 р. за підписом М.Ковенка була видана відозва "До всіх рад селянських, солдатських депутатів, до всіх залізничників, поштовиків, телеграфістів і робітників України", в якій, з огляду на зростаючу небезпеку українській державності, усім українцям-патріотам, що були "вільні від військової служби", пропонувалося прибути в Київ для вступу в робітниче Вільне козацтво: "До зброї товариші робітники, селяни і залізничники під червоним прапором наших робітничих полків вільного козацтва. Не гайте часу товариші, спішіть у Київ"[24]. Однак, значного і швидкого поповнення і після цього отримати не вдалося. Згідно реєстру новоприбулих, з 1-го по 26-е січня 1918 р. до полку записалося лише 134 добровольці, переважно з робітничої, студентської та учнівської молоді[25].

Певну негативну роль тут, зокрема, відіграло те, що урядове керівництво надто обережно ставилось до можливості використання представників сільського Вільного козацтва для захисту столиці. Так, у грудні до урядового відділу Вільного козацтва звернувся отаман Чигиринського повіту М.Кравець з запитом: чи потрібні його козаки для захисту Центральної ради. У випадку отримання згоди загін добровольців готовий був одразу виїхати до Києва. Але А.Певний, завідуючий відділом, у телеграмі-відповіді заперечив необхідність прибуття чигиринців у столицю[26]. Добровольці-патріоти були і серед вільнокозачої молоді Канівського повіту[27].

Уже під час більшовицького повстання у Києві загін вільного козацтва Новомосковського повіту (Катеринославщина) під командуванням Шепеля вирушив залізницею на підтримку Центральної ради. Доїхати вдалося лише до станції П'ятихатка, де була отримана телеграма від щойно призначеного голови Ради народних міністрів В.Голубовича, який наказував козакам повернутися додому. Залізничники отримали розпорядження не пропускати загін Шепеля до Києва[28].

З початком наступу радянських військ на Київ загроза українській столиці швидко зростала. Водночас ускладнювалось становище і в самому місті. Відповідно, київські вільнокозачі підрозділи, як найбільш надійні[29], отримували від українського керівництва все більші повноваження. Зважаючи на зростаючу небезпеку більшовицького заколоту в столиці, першочерговим завданням, яке було поставлене перед Радою Вільного козацтва, було "розвантаження" міста від тих, хто вороже ставився до української влади, та роззброєння більшовицьких загонів. У ніч на 5 січня 1918 р. загони вільних козаків та вірні Центральній раді військові частини раптово зайняли близько 30 підприємств та установ міста, в тому числі заводи "Арсенал", "Ауто", Деміївський, снарядний, дротяно-цвяховий, механічні майстерні Політехнічного інституту, управління Південно-західних залізниць, Варшавську суднобудівну верф. Всюди роботи припинялися, знайдена зброя вилучалася[30]. Особливо значного розголосу набуло захоплення вільними козаками заводу "Арсенал", що був найбільшим більшовицьким центром у Києві. З "Арсеналу" було вивезено 20 гармат, кілька машин зброї та сотні тисяч набоїв[31]. Таким чином, більшовицьке повстання, ядром якого мав стати саме "Арсенал", було відстрочене.

В наступні дні вільнокозачі підрозділи продовжували планомірне роззброєння столиці. Варто відзначити, що київське Вільне козацтво використовувало надані йому українською владою силові повноваження надто вільно, нерідко вдаючись до злочинних дій. Це викликало обурення навіть тих, хто прихильно ставився до української влади. У звітах урядових агентів, що доповідали про становище та настрої громадянства столичних районів, наголошувалося, що значне незадоволення викликають дії Вільного козацтва, яке, крім того, що вилучає зброю навіть у тих, хто має на неї дозвіл від української влади, "забирає, що їм під руки попадеться"[32]. У заяві делегації вояків сердюцького Георгіївського полку, оголошеній на засіданні Центральної ради 15 січня, стверджувалося, що у столичне Вільне козацтво "…під машкарою патріотизму записуються різні злочинні елементи, котрі записуються туди, щоб краще обробляти свої темні справи, роблять самочинні труси, арешти, ображають громадян, відбирають зброю, одежу і т.д."[33].

Подібні факти досить чітко визначають тогочасне становище української влади: не маючи достатньої чисельності надійних збройних сил навіть для власного захисту, Центральна рада та Генеральний секретаріат змушені були все більше покладатися на Вільне козацтво. "Це була вольниця, що дозволяла собі різні самоуправства та безчинства, – писав про столичні вільнокозачі підрозділи Д.Дорошенко, – але у вирішальну хвилину тільки це "Вільне козацтво" і кинулося битися з більшовиками"[34]. Свідчення про кримінальний відтінок діяльності вільнокозачих загонів не могли суттєво вплинути на рішення урядовців: зрадницька позиція більшості українізованих підрозділів не залишала іншого вибору. Серед столичних військових сил, що виступили на боці Центральної ради, Робітничий полк Вільного козацтва, очолюваний М.Ковенком, був найчисельнішим[35].

Уряд, запровадивши в столиці стан облоги 14 січня 1918 р., призначив М.Ковенка особливим комендантом міста[36]. При коменданті був утворений штаб, який очолив полковник Ю.Глібовський[37]. З цього дня, за висловом Д.Дорошенка, "Ковенко раптово зробився диктатором в м. Києві"[38]. Отримавши офіційно цивільну та військову владу в столиці, він вдався до рішучих дій, які, однак, викликали неодноманітну реакцію громадянства.

Широкого розголосу набув здійснений М.Ковенком за власним рішенням превентивний арешт кількох членів парламенту – лівих українських есерів, які планували, порозумівшись з РНК РСФРР, розпустити Центральну раду і проголосити радянську владу[39]. Двадцять вільних козаків, очолені особисто М.Ковенком 16 січня, блокували будівлю Педагогічного музею. Він разом з групою козаків піднявся до залу засідань фракції УПСР і, не зважаючи на рішучі протести парламентарів, арештував Бачинського, М.Полозова, Г.Михайличенка, О.Шумського, Ткаля, Овчаренка та О.Сєверо-Одоєвського[40].

Несанкціоноване втручання в роботу українських законотворців навряд чи можливо оцінити більш-менш однозначно. На думку Д.Дорошенка, М.Ковенко таким чином "врятував ситуацію", попередивши можливий внутрішній заколот в самій Центральній раді[41]. Частково погоджуючись з подібним твердженням, варто зауважити, що сам спосіб, в який був здійснений арешт членів лівої течії УПСР, неможливо виправдати. Більшість членів Центральної ради були приголомшені таким виявом неповаги до законодавчого органу держави[42]. "Старий Грушевський аж бороду на собі рвав од такого порушення конституційно-парламентських звичаїв, але діло було зроблене і повороту назад не було"[43].

В усякому разі вчинок М.Ковенка є ще одним промовистим свідченням повного безсилля українських провідників реально впливати на події. Відсутність міцних державних силових структур в умовах зростання більшовицької небезпеки як ззовні, так і в самій столиці змушувала їх "миритися" з самовільними і некоректними вчинками особливого коменданта.

Арешт членів парламенту співпав з початком більшовицького повстання в столиці (16 – 22 січня 1918 р. за ст.ст.). Значну роль у боротьбі з більшовицькими підрозділами в ці дні відіграли саме загони Вільного козацтва. Переважна більшість з них билася в районі "Арсеналу" – центрі повстання, окремі намагалися придушити більшовицькі осередки в інших районах міста[44]. Не ставлячи тут завдання детально відтворити участь Вільного козацтва у перебігу бойових дій, оскільки в межах даного дослідження це неможливо, вважаємо за необхідне звернути увагу лише на деякі узагальнюючі характеристики.

Незважаючи на героїзм, проявлений як вільними козаками, так і вояками інших українських підрозділів, війська Центральної ради не продемонстрували у боротьбі з повстанцями достатнього рівня бойових здібностей. Маючи певну чисельну перевагу, вони протягом тижня ледве змогли подолати опір повсталих. Вільні козаки були слабко підготовлені до бойових сутичок, діяли неузгоджено, розрізнено і непрофесійно[45]. Звичайно ж, нічого іншого й не варто було чекати від необізнаної з військовою справою робітничої, студентської та учнівської молоді.

Головна ж причина слабких бойових кондицій українських військ полягала у нездатності українського керівництва належним чином організувати бойові дії. Керівництво боями було подвійним. Крім штабу особливого коменданта М.Ковенка, владу над військами Києва мав штаб командуючого Київським військовим округом М.Шинкаря[46]. Сам М.Ковенко виявив повну необізнаність з військовою справою. Не маючи чіткого і ефективного плану ведення бойових дій, він вдавався до проведення малоефективних дрібних і неузгоджених військових акцій, розпорошуючи і без того слабкі вільнокозачі підрозділи[47].

Нейтралізувати повстання вдалося лише після вступу до Києва 20 січня Гайдамацького Коша Слобідської України під командуванням С.Петлюри. 21 січня був захоплений "Арсенал", а наступного дня придушені останні осередки опору.

Але на той час лівобережні райони столиці вже займали радянські війська В.Антонова-Овсієнка та М.Муравйова, стримати які слабкі сили українського уряду вже не мали можливості. Після 5-тиденних боїв 26 січня, останні українські підрозділи залишили Київ[48]. В ар'єргарді українських військ, які відступали в напрямку села Ігнатівка (тепер це місто Ірпінь), ішли вільнокозачі загони, які значно поріділи протягом двотижневої боротьби. Крім тих втрат, яких вільні козаки зазнали у бойових діях, були ще й інші: частина з них, переважно неповнолітня київська молодь, в день відступу отримала наказ повернутися до своїх батьків[49]. Залишки столичного Вільного козацтва (близько 150 вільних козаків) приєдналися до Гайдамацького коша С.Петлюри[50].

Таким чином, у листопаді 1917 – січні 1918 рр. важливу роль у захисті української влади в столиці України відіграли добровольчі вільнокозачі формування. В умовах відсутності достатньої чисельності надійних збройних сил керівники Центральної ради та Генерального секретаріату все більші сподівання покладали на загони підлеглі Раді Вільного козацтва робітників міста Києва. Однак створити на його основі 5-тисячний робітничий полк не вдалося. А діяльність 16-ти столичних вільнокозачих куренів відзначалася самоуправством, неправомірним насильством, авантюрними вчинками. Водночас, саме курені Вільного козацтва під проводом М.Ковенка, на відміну від більшості нейтральних чи навіть вороже налаштованих до Центральної ради українізованих полків, виявились "найбільш надійною" силою у захисті центральних органів УНР напередодні та під час більшовицького повстання на заводі "Арсенал".

---

[1] Народна воля. – 1917. – 22 (9) листопада.

[2] Крип'якевич І., Гнатевич Б. Історія українського війська. – Львів, 1936. – С. 377; Млиновецький Р. Нариси з історії українських визвольних змагань 1917 – 1918 рр. – Т. 2. – Торонто, 1973. – С. 231; Тинченко Я. Перша українсько-більшовицька війна (грудень 1917 – березень 1918). – Київ-Львів, 1996. – С. 237 – 238.

[3] Пролетарская мысль. – 1917. – № 6. – 11 ноября; № 7. – 12 ноября.
[4] Українська Центральна Рада. Документи і матеріали. – Т. 1. – К., 1996. – С. 405.
[5] Фаворский В. Киевский Арсенал в революционном движении // Киевский Арсенал в пролетарской революции. – К., 1928. – С. 65; Ястребов Ф., Іргізов А. Два повстання Київського пролетаріату (жовтень 1917 р. – січень 1918 р.). – Харків, 1929. – С. 64; Гарчев П.І. Червона гвардія України у Жовтневій революції. – Харків, 1969. – С. 110.
[6] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України). – Ф. 811. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 261; Робітнича газета. – 1917. – 17 листопада; Там само. – 26 листопада.
[7] ЦДАВО України. – Ф.3293. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 139; Верстюк В.Ф., Осташко Т.С. Діячі Української Центральної Ради. – К., 1998. – С. 106.
[8] Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє-минуле (1914 – 1920). – Мюнхен, 1969. – С. 215 – 216.
[9] Верстюк В.Ф., Осташко Т.С. Вказ. праця. – С. 106.
[10] ЦДАВО України. – Ф. 799. – Оп.1. – Спр. 1. – Арк. 14, 74; Вісник Ради Народних Міністрів Української Народної Республіки. – 1918. – 2 квітня.
[11] ЦДАВО України. – Ф. 811. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 266.
[12] ЦДАВО України. – Ф. 3293. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 1; Олефір І. Київська Дніпрова Сотня Вільного Козацтва // Вільне козацтво. – 1964. – Ч. 4. – С. 5 – 6; Пролетарская мысль. – 1917. – 26 ноября.
[13] Робітнича газета. – 1917. – 26 листопада.
[14] Там само.
[15] Народна воля. – 1917. – 19 (6) грудня.
[16] ЦДАВО України. – Ф. 811. – Оп.1. – Спр. 1. – Арк. 268; ЦДАВО. – Ф. 3293. – Оп. 1. – Спр.1. – Арк. 139 зв. – 140зв.; Дорошенко Д. Історія України. 1917 – 1923. – Т.1. – Ужгород, 1932. – С. 372; 1917 год на Киевщине. Хроника событий. – Харьков, 1928. – С. 452.
[17] ЦДАВО України. – Ф. 3293. – Оп. 1. – Спр.1. – Арк. 139 зв. – 140.
[18] Там само. – Арк. 140.
[19] Там само. – Ф. 1076. – Оп. 1. – Спр.1а. – Арк. 25.
[20] Киевская мысль. – 1917. – 23 декабря; Народна воля. – 1918. – 17 (4) січня.
[21] ЦДАВО України. – Ф. 3690. – Оп.1. – Спр. 5. – Арк. 46 зв.; Народна воля. – 1918. – 17 (4) січня.
[22] Народна воля. – 1918. – 17 (4) січня.
[23] Робітнича газета. – 1918. – 9 січня.
[24] Державний архів Черкаської області (ЧОДА). – Ф. Р – 497. – Оп.1. – Спр. 1. – Арк. 403.
[25] ЦДАВО України. – Ф. 3293. – Оп.1. – Спр. 3. – Арк. 37 – 39 зв.
[26] Там само. – Ф. 811. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 215 – 215 зв.
[27] ЧОДА. – Ф. Р. – 497. – Оп. 1. – Спр.1. – Арк. 23, 25 – 30.
[28] Різників З. З історії У.В.К. в Новомосковському повіті // Українське козацтво. – 1978. – Ч. 1 – 2 (46 – 47). – С. 31.
[29] Українська Центральна Рада. Документи і матеріали. – Т. 2. – К., 1997. – С. 76.
[30] ЦДАВО України. – Ф. 3293. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 140 зв. – 141; Солдатенко В.Ф. Українська революція. Історичний нарис. – К., 1999. – С. 407.
[31] Нова Рада. – 1918. – 9 січня.
[32] ЦДАВО України. – Ф. 1115. – Оп. 1. – Спр. 23. – Арк. 11 зв., 12, 17, 19.
[33] Українська Центральна Рада. Документи і матеріали. – Т. 2. – К., 1997. – С. 109.
[34] Дорошенко Д.И. Война и революция на Украине // Революция на Украине по мемуарам белых. – М. – Л., 1930. – С. 93.
[35] Тинченко Я. Вказ. праця. – С. 239.
[36] ЦДАВО України. – Ф. 3293. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 141 зв.
[37] Тинченко Я. Вказ. праця. – С. 239.
[38] Дорошенко Д.И. Война и революция на Украине. – С. 93.
[39] Солдатенко В.Ф. Вказ. праця. – С.426 – 427.
[40] Українська Центральна Рада. Документи і матеріали. – Т. 2. – К., 1997. – С. 110.
[41] Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє-минуле (1914 – 1920). – С. 216.
[42] Гаврилюк І. З величного минулого // За державність. – Зб. 1. – Каліш, 1929. – С. 128.
[43] Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє-минуле (1914 – 1920). – С. 216.
[44] Тинченко Я. Вказ. праця. – С. 240 – 295.
[45] Петрів В. Спомини з часів української революції (1917 – 1921). – Ч. 1. До Берестейського миру. – Львів, 1927. – С. 112 – 115.
[46] Тинченко Я. Вказ. праця. – С. 239.
[47] Земля і воля (Катеринослав). – 1918. – 1 травня; Петрів В. Спомини з часів української революції (1917 – 1921). – С. 95 – 96, 110 – 117, 127.
[48] Крип'якевич І., Гнатевич Б. Вказ. праця. – С.408 – 409.
[49] Зозуля Я. Облога Києва. Відступ української армії на Волинь та організація санітарної служби // За державність. – Зб. 11. – Торонто, 1966. – С. 50 – 51.
[50] Тинченко Я. Вказ. праця. – С. 326.

Володимир ПЕРЕРВА
Київ

НАЦІОНАЛЬНИЙ ФАКТОР У ОСВІТНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ ДУХОВЕНСТВА У КИЇВСЬКІЙ ТА ФІНСЬКІЙ ЄПАРХІЯХ в XIX столітті

Тривале співжиття українців і фінів в межах Російської імперії спричинило поодинокі контакти між цими двома народами. Певну роль у цьому процесі відігравало і церковне життя. Так, у 1808 р. мільйони православних прихожан українських губерній дізналися про приєднання Фінляндії до володінь дому Романових. Після зачитування маніфесту про цю подію священики згідно синодального указу служили урочистий молебень, по закінченню якого цілий день мав лунати церковний дзвін[1]. Траплялися також випадки взаємодії і в сфері практичної діяльності. У архівному фонді київської духовної консисторії зберігається листування київського митрополита Арсенія (Москвіна) з фінським генерал-губернатором, котре свідчить, що в 1865 р. миряни порівняно багатої Київської єпархії збирали кошти на спорудження Успенського кафедрального собору у Гельсінкі[2]. Цей храм і зараз височить над містом і є окрасою центральної частини фінської столиці.

Етнорелігійний фактор відігравав певну роль у ставленні держави до церковного життя православних приходів як у Фінляндії, так і в українських єпархіях, зокрема, у Київській[3]. Скасування унії, ослаблення католицьких впливів і невисокий рівень національної свідомості українського населення Київщини зумовив перетворення величезної в минулому Київської митрополії на рядову єпархію імперії. Православні приходи Великого князівства Фінляндського перебували в особливому становищі. У церковному відношенні вони довгий час належали до Санкт-Петербурзької єпархії. Проте враховуючи їх віддаленість від російської столиці, нечисельність і розпорошеність між величезною кількістю лютеранських фінських приходів та могутні шведсько-католицькі впливи, російське самодержавство проводило тут гнучку політику. У Фінляндії було створене Виборзьке духовне правління, котре підлягало не столичному митрополитові, а місцевим органам влади, що зумовлювало максимально можливу в рамках Російської імперії ступінь автономії церковного життя. Лише в 1893 р. у Великому князівстві з'явився свій архієрей з титулом архієпископа Виборзького і Фінляндського. Відкриття окремої кафедри мало підняти престиж православної церкви в очах переважно лютеранського фінського населення і водночас прискорити процес приведення місцевого церковного життя до загальноросійських взірців. З цією метою нововисвячений фінський архієпископ мав підлягати вже столичній духовній і світській владі.

Помітно відрізнялася і політична лінія держави щодо регламентації освітньої діяльності православного духовенства у Київській та Фінській єпархіях. В українських губерніях було зроблено кілька спроб в наказовому порядку завести початкові приходські школи ще в першій половині XIX ст. Проте всі вони закінчувалися майже безрезультатно, оскільки наштовхувалися на цілий ряд об'єктивних і суб'єктивних причин. Серед них найчастіше в рапортах благочинних священиків вказуються небажання українських кріпаків віддавати дітей до школи через зайнятість господарськими справами, протидію польських поміщиків, котрі ще довго домінували в краї і далеко не всі розуміли потребу в освіті селян, нестачу коштів, приміщень, палива тощо[4]. Ясна річ, що в подібних умовах освітня діяльність духовенства не могла обійтися без підтримки держави. Утримання приходських православних і лютеранських шкіл повністю лягало на плечі податкоплатників і в Фінляндії. Саме цю обставину дослідники вважають головним гальмом у поширенні початкової освіти у Великому князівстві Фінляндському[5].

Напередодні реформи 1861 р. у Київській єпархії спостерігалася досить сумна картина церковно-парафіяльної освіти. На 1854 р. в Уманському повіті було 6 приходських шкіл, в Радомишльському – 2, в Канівському – жодної. Не кращим було становище і в інших місцевостях Київщини[6]. Крім того, частина цих шкіл існувала лише на папері.

Бурхлива епоха 60-х років XIX ст. спричинила кардинальні реформи в усіх галузях державного життя Російської імперії. Добре розуміли в Петербурзі і те, що освіта не може надалі перебувати в такому жалюгідному стані. На Київщині влада спочатку прагнула зберегти контроль православного духовенства за початковою освітою. Генерал-губернатор О.Васильчиков хибний напрямок світської освіти на Київщині вбачав в тому, що вчителями тут були "особи, не підготовлені до цього звання, і в основному поляки з місцевої шляхти"[7]. Тобто рушієм освітнього процесу стала не так очевидна потреба в навчальних закладах, як необхідність протидії польським впливам.

© В.Перерва

Не менш складні завдання стояли перед російською владою і у Фінляндії. Лютеранська церква вимагала від фінів уміння читати, оскільки воно було необхідним для вивчення "Євангелія" та ознайомлення з духовною літературою. Саме тому серед фінів-лютеран неграмотних було небагато порівняно з їхніми православними співвітчизниками[8]. У переважній більшості середніх навчальних закладів панувала шведська мова викладання, яку місцеві реакціонери-шведомани прагнули впровадити і в початкову школу. Подібні загрози спонукали самодержавство до рішучих кроків в освітній галузі.

Поштовх справі було надано київським митрополитом Ісидором (Нікольським), котрий, не вникаючи в політичні тонкощі, відразу ж відгукнувся на таємну пропозицію генерал-губернатора О.Васильчикова і видав у кінці серпня 1859 р. розпорядження духівництву єпархії, у якому говорилося, щоб "у всіх містах і селах, де немає шкіл, вони були відкриті у будинках священиків, якщо не буде інших приміщень"[9].

Першу в єпархії мережу постійних шкільних закладів було відкрито білоцерківським священиком П.Г.Лебединцевим. Він, зробивши спробу зібрати гроші з білоцерківців через шинок, знайшов досить оригінальне джерело прибутків. Він скликав бенкет для білоцерківської шляхти, на якому польські пани-католики робили досить щедрі пожертвування на заснування шкіл для своїх православних хлопів. Цьому сприяв авторитет священика серед місцевих магнатів Браницьких, який він здобув своєю широкою освіченістю і бездоганним володінням польською мовою. Подібним шляхом чимало священиків єпархії намагалися знайти спільну мову з власниками своїх прихожан. На приходські православні школи робили пожертви навіть католицькі ксьондзи. Відбувалося все це при повній відсутності фінансування з боку держави, у якій православна церква законом проголошувалася "первенствующей".

Чотири перші школи у Білій Церкві відкриті ще до кінця 1859 р., стали добрим прикладом для наслідування. У червні 1860 р. їх в єпархії стало вже 885 і ця кількість невпинно зростала. Не набагато відставали і сусідні українські єпархії, а у Великоросії справа просувалася набагато повільніше. У цей час у Костромській єпархії було 12 шкіл, у Саратовській – 3, в Тульській – 1, в Симбірській – жодної[10].

Давати відсіч впливам католицизму Росія збиралася традиційним шляхом "обрусіння" окраїн. Але цей процес наштовхнувся на слабкий, але зростаючий, опір українофільства і фіноманства відповідно в українських єпархіях та у Фінляндії.

У Великому князівстві Росія і надалі поводила себе обережно. Насамперед це виявилося у активній, але тимчасовій підтримці впровадження фінської мови у початкове приходське навчання. Фінські селяни проявляли у цьому питанні дивовижну активність, посилаючи з цього питання депутації до імператора, котрі він поблажливо приймав. Імперія була зацікавлена у витісненні шведської мови, а тому довгий час лояльно ставилася до численних акцій фіноманів. 70-ті роки XIX ст. стали роками "боротьби за фінську школу"[11]. Проте перемогли місцеві реакційно-аристократичні кола на чолі з бароном К.Котеном, котрі відстояли перевагу шведської мови в освіті. Це спричинило різке скорочення учнів фінського походження і новий виток сеймової боротьби, котрий закінчився поразкою шведоманів. Учні фінських початкових шкіл дістали можливість отримувати освіту рідною мовою. Заборона друкувати книги фінською мовою, видана ще в 1850 р., не стосувалася духовної літератури Фінляндії[12]. Тому православна приходська освіта тут не стала інструментом русифікації і зберігала чимало самобутніх рис. "Высочайшее постановление об обучении детей в православных сельских приходах Финляндии", видане 5 березня 1883 р., законодавчо обумовило рівноправність фінської мови зі шведською в галузі початкової освіти. Тим же православним священикам, котрі не володіли рідною мовою фінів, рекомендувалося її вивчити.

Зовсім іншим було ставлення самодержавства до використання української мови в церковному житті. Валуєвський циркуляр 1863 р., як відомо, розповсюджував свої заборони і на духовну літературу. Навчальна програма, опублікована в єпархіальному віснику, однозначно обумовлювала суто російське початкове навчання[13]. Повчання, спрямовані проти "местного наречия простонародья", можна було в той час зустріти і в інших виданнях Київської єпархії. "Вчитель народно-російський повинен сприяти об`єднанню, а не розмежуванню наших національних інтересів; повинен в міру своїх можливостей, турбуватися про злиття народних мас <…> в народ, що має одну душу і серце, одну мову і релігію" – рекомендував священству єпархії І.Еремич[14]. Тут же він закликав "не розплоджувати барвистої говірки" і порівнював із комедіантом того священика, котрий це робить, "наслідуючи провінціалізм".

Проте далеко не всі духівники дотримувалися такої думки. Тривала станова замкнутість духовенства, скасована в 1869 р., мала наслідком формування величезних священицьких родів, у багатьох з яких міцно трималися місцеві церковні традиції. Як свідчать численні архівні документи, велика частина духовенства розмовляла зі своїми мирянами рідною мовою і рельєфно відчувала свою спорідненість з "крестьянами малороссийской породы" (такий термін тоді вживався у метричних книгах). Траплялися і пастирі, котрі і з митрополитами-росіянами не соромилися говорити по-українськи. Подібна "впертість" частини православного духовенства викликала у місцевої влади підозру в "ополяченості" українських священиків. Київському генерал-губернаторові О.Безаку навіть спало на думку запропонувати обер-прокуророві Синоду проект виселення духовенства Київщини разом із сім`ями у великоросійські губернії, замінивши місцевих пастирів великоросами. "Перша особа" Південно-Західного краю ставила в вину українському духовенству знання польської мови і підозрювала його в таємній підтримці поляків[15]. Проте невідомий

рецензент цього проекту детально спростував усі підозри і звинувачення генерал-губернатора, зокрема, заявивши, що "знання Безаком мови французів ще не доводить, що він офранцузився"[16]. Проект виселення так і не було здійснено.

У цей час приходська освіта у Київській єпархії набирала все більшого розмаху. На вересень 1861 р. тут було 1260 шкіл, а в тому ж місяці 1863 р. – 1370[17]. Міністерство народної освіти також вирішило відкрити школи, які б підпорядковувалися безпосередньо йому. Спочатку їх заснування планувалося лише там, де ще не було приходських навчальних закладів. Але оскільки в єпархії вже існували цілі повіти, де не було жодної парафії без школи, то інспектор народних училищ Тулов почав силоміць перетворювати парафіяльні школи на міністерські. Митрополит скаржився губернаторові, проте безрезультатно. У свою чергу Синод прийняв виклик міністерства і вирішив не поступатися, наділивши владику Арсенія (Москвіна) інструкцією – як діяти у випадках суперництва шкіл двох відомств[18].

Генерал-губернатора дратувала ця непокірність духовного відомства. Переконавшись, що і "в міністерських школах вже звила собі гніздо хохломанія", він вважав, що не можна залишати без нагляду світської влади і заклади церковно-приходської освіти, оскільки українофільство помічено вже було і серед духовного стану[19]. Саме тому київському владиці з Петербурга запропонували проект злиття шкіл двох відомств, створений митрополитом Литовським і Віленським Йосипом. Проте Арсеній (Москвін) відповів, що визнає литовську систему освіти "для українського народу в межах генерал-губернаторства Київського рішуче шкідливою"[20]. Подібні пасажі в донесенні архієрея-росіянина не на жарт стурбували обер-прокурора Синоду. Він надіслав київському митрополиту записку "О движении умов в малороссийском крае" і свої коментарі до неї, у яких переконував митрополита, що необхідно негайно протидіяти поки що несерйозній загрозі українофільства, поки вона не стала чимось вагомішим. "Ваша влада і Ваша сила – чиніть що і як вам завгодно – я мовчу" – покорився долі київський владика в березні 1863 р.[21] Після тривалих "консультацій" в Санкт-Петербурзі він змушений був зробити розпорядження духовенству Київської єпархії, котре зобов`язувало його пильно стежити за розповсюдженням в народі українських книжок і не дозволяти їх використовувати в приходських школах без архієрейської цензури. А коли ще на початку 60-х років харківські українці зібрали гроші на 6 тисяч букварів, котрі були надруковані по-українськи російськими літерами, то чиновники з Головного управління цензури разом із шефом жандармів "порекомендували" митрополиту відхилити цей щедрий подарунок для шкіл Київської єпархії[22].

Свавільне відбирання приміщень церковно-приходських шкіл чиновниками від міністерства народної освіти за допомогою мирових посередників та станових приставів спричинило зменшення кількості парафіяльних навчальних закладів. Лише у 1884 р. було врегульовано стосунки між школами двох відомств, що відразу призвело до різкого зростання числа церковних шкіл порівняно з міністерськими. Російська церковно-приходська школа, як і світська, була тим "дивним місцем, в якому одному тільки в цілому селі і розмовляють на незрозумілій мові"[23]. Край на той час залишався переважно аграрним і сфера застосування набутих знань російською мовою була надзвичайно вузькою. А тому в учнів українських сіл нерідко виникали труднощі в навчанні, пов`язані з неправильними семантичними і предметними асоціаціями, викликаними навчанням російською мовою[24]. Такі знання швидко забувалися і рівень грамотності на Київщині залишався набагато нижчим, ніж в цілому по імперії, хоча за кількістю церковно-приходських шкіл у 90-х роках Київська єпархія знову займала перші місця в державі. "Вся маса тих, хто закінчував школу, неминуче зливалася в загальну безграмотну масу, не піднімаючи загального рівня її розвитку" – так характеризують ситуацію сучасні дослідники[25]. Це призводило до того, що учні не знали добре ні своєї, ні російської мови і породжувало "огидний жаргон", котрий можна було все частіше почути в українських селах[26].

Варто зазначити, що функції "обрусительства" були дещо відмінними у церковно-приходських та міністерських навчальних закладах. У перших навчання починалося з вивчення не російської, а церковно-слов'янської, яку учні чули у церковному хорі і під час богослужіння. До речі, переважно церковно-слов'янською служилося і у фінських храмах, хоча тут чимало піснеспівів виконувалося і фінською.

Крім того, церковно-приходська освіта давала учням елементарні поняття про традиційні для українського народу християнські цінності, що, зокрема, сприяло збереженню традицій, пов'язаних з православною обрядовістю. Врешті-решт, малозрозумілість російської мови у школі пробуджувала у частини мирян потяг до освіти рідною мовою. Про необхідність її запровадження у церковне життя неодноразово висловлювалися і єпархіальні священики в місцевих духовних часописах. Тому було видано цензурну заборону обговорювати питання необхідності української мови в церковно-приходській освіті українських єпархій[27].

Тобто, національно-релігійний фактор відігравав значну роль як в освітній діяльності православного духовенства Київської та Фінської єпархій, так і у визначенні ставлення Російської держави до місцевих потреб населення. Опір фінів у національно-релігійному питанні був надзвичайно сильним і досить організованим. За визначенням одного сучасника-росіянина, фіни "не можуть переварити в своїх головах думки про панівне становище у них православної церкви, котре належить їм за законодавством імперії"[28].

Проте навіть порівняно невелика частина здавна православних фінів рішуче вимагала початкової освіти рідною мовою. На відміну від українофільського руху, основною соціальною силою якого була інтелігенція, у Фінляндії активно виявили свою національну свідомість усі прошарки населення. Це й зумовило різну міру урядових обмежень у церковній та національній галузях. Певна гнучкість політики не відвернула політичних катаклізмів початку XX ст. і не змогла врятувати від розвалу могутню Російську імперію.

---

[1]Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІАК). – Ф. 127. – Оп. 362. – Спр. 40. – Арк. 1 – 3.
[2]Там само. – Оп. 876. – Спр. 315. – Арк. 2 – 5.
[3]Деякі аспекти цієї проблеми розглянуто нами в одній з попередніх публікацій. Див.: Перерва В.С. Російське самодержавство і церковне життя Київської та Фінської єпархій XIX ст. (порівняльний аналіз) // Етнічна історія народів Європи. Випуск 6. – К., 2000. – С. 90 – 93.
[4]ЦДІАК. – Ф. 127. – Оп. 998. – Спр. 7. – Арк. 3 – 8.
[5]Суни Л.В. Очерк общественно-политического развития Финляндии в 50 – 70-е годы XIX века. – Ленинград, 1979. – С. 106 – 107.
[6]ЦДІАК. – Ф. 127. – Оп. 998. – Спр. 8. – Арк. 26 – 42.
[7]Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 301. – Оп. 1. – Спр. 690. – Арк. 102.
[8]Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. – СПб., 1902. – Т. XXXV^A (70). – С. 947.
[9]ІРНБУВ. – Ф. 301. – Оп. 1. – Спр. 690. – Арк. 103.
[10]Рункевич С.Г. и др. Русская церковь в XIX в. // История православной церкви в XIX в. – М., 1998. – Т. 2. – С. 648.
[11]Суни Л.В. Вказ. праця. – С. 215.
[12]Осмо Юссила, Сеппо Хентиля и др. Политическая история Финляндии. – М., 1998. – С. 35.
[13]Программа для церковно-приходских школ Киевской епархии // Киевские епархиальные ведомости (далі – КЕВ). – 1864. – № 12. – С. 388 – 391.
[14]Ив. Эремич. О предмете и методе пастырского собеседования с простолюдинами // Руководство для сельских пастырей. – 1862. – № 14. – С. 441.
[15]Російський державний історичний архів у м.Санкт-Петербурзі (далі – РДІАСПб). – Ф. 796. – Оп. 205. – Спр. 349. – Арк. 74 – 76.
[16]Там само. – Арк. 82.
[17]ЦДІАК – Ф. 127. – Оп. 961. – Спр. 187. – Арк. 6 – 36.
[18]Там само. – Оп. 998. – Спр. 34. – Арк. 1 – 2.
[19]РДІАСПб. – Ф. 796. – Оп. 205. – Спр. 349. – Арк. 53.
[20]Там само. – Арк. 30 зв.
[21]Там само. – Арк. 37.
[22]Там само. – Оп. 205. – Спр. 351. – Арк. 3 – 3 зв.
[23]Ушинский К.Д. Педагогическая поездка по Швейцарии // Собрание педагогических сочинений. – СПб., 1875. – С. 379 – 380.
[24]Див. напр.: Ефименко А.Я. Малорусский язык в народной школе.// Южная Русь. – Т. II. – С. 223 – 224; Будяк Ю. Записки учителя// Літературно-науковий вісник. – 1911. – Т. 54. – С. 218; Прокопович В. Народная школа и родной язык на Украине// Украинская жизнь. – 1914. – № 3. – С. 23 – 25.
[25]"Українське питання" в Російській імперії (к. XIX – початок XX ст.).: В 3-х частинах. – К., 1999. – Частина 1. – С. 133.
[26]Гринченко Б.Д. На беспросветном пути. Об украинской школе. – К., 1907. – С. 96 – 97.
[27]ЦДІАК. – Ф. 294. – Оп. 1. – Спр. 4а. – Арк. 292.
[28]Бердников І. О протестантском и православном приходе в Финляндии. – СПб., 1908. – С. 24.

Леся КОВАЧ
Київ

СПІВРОБІТНИЦТВО ПРИКОРДОННИХ ОБЛАСТЕЙ УКРАЇНИ З ВОЄВОДСТВАМИ РЕСПУБЛІКИ ПОЛЬЩА
у 1991 – 1999 роках

Важливим фактором українсько-польського зближення в 90-ті роки стало розширення контактів між населенням обох країн, а також регіонального і транскордонного співробітництва. Міжрегіональна співпраця проводилася між окремими воєводствами Польщі і областями України. Зокрема, в червні 1992 року угоду про співробітництво підписали Волинська область та Координаційний комітет міжрегіонального порозуміння, що об'єднує Холмське, Білопідляське, Люблінське та Тарнобжезьке воєводства. Спільна діяльність пов'язана з проблемами регіонального розвитку, комунікацій, забезпечення носіями енергії та води, охорони навколишнього середовища, торговельного обміну, сільського господарства та переробки сільськогосподарської продукції. 24 травня 1994 р. підписано Угоду про міжрегіональне співробітництво між Закарпатською областю і Кросненським воєводством. У Закарпатській області та Кросненському воєводстві, записано в документі, будуть створені умови, які сприятимуть розвитку взаємної співпраці в господарській діяльності, в галузі науки, культури, охорони здоров'я, навколишнього середовища, спорту, туризму, а також спілкуванню між громадянами обох регіонів. Розвиток взаємних корисних обліків буде здійснюватися передусім через діяльність господарських організацій та об'єднань, спиратися на вільноринкові господарські механізми і відповідатиме законодавству обох країн[1].

В основу господарської співпраці покладено: обмін досвідом і організованими формами навчання з питань реалізації механізмів ринкової економіки і змін форм власності; участь господарських організацій двох сторін у торгівлі, семінарах, нарадах і зустрічах представників ділових кіл, обмін актуальною господарчою та юридично-економічною інформацією.

У галузі охорони природного середовища сторони виявили готовність до співпраці на предмет охорони міжнародного екологічного заповідника "Східні Карпати", впровадження спільних наукових досліджень та прикордонного моріторингу, ліквідації джерел забруднення повітря.

Що стосується туризму, то було вирішено розширити та використати існуючу інфраструктуру, а також обмінюватися досвідом та налагоджувати співпрацю між туристичними організаціями і підприємствами обох регіонів.

Для підтримки систематичних контактів щодо обговорення проблем і досягнень в прикордонній співпраці утворювалась Координаційна група по 3 чоловіки від кожної сторони[2].

Підписання цієї угоди дозволило значно розширити співробітництво між Закарпатською областю і Кроснинським воєводством в різних сферах життєдіяльності.

Відповідну Угоду уклали Регіональний Центр транскордонної співпраці воєводств Холмського, Замойського, Кросненського і Перемиського та Львівська і Волинська області. Головне завдання Центру – опрацювання питань, що стосуються економічної прикордонної співпраці, планування територіального розвитку прикордонних районів, а також пропозиції спільних правових рішень статутного і виконавчого характеру.

З 1994 року Жешівський, Кросненський, Перемиський, Люблінський, Замойський та Холмський воєводи є активними членами Польсько-Української Міжнародної Координаційної Ради з питань міжрегіональної співпраці[3].

Розвиток інтеграційних процесів між Україною та Республікою Польща на регіональному рівні обумовив виникнення більш структуризованих в організаційному плані формувань. Йдеться про асоціацію Єврорегіон "Карпати" та транскордонного об'єднання – Єврорегіону "Буг".

Карпатський Єврорегіон був утворений 14 лютого 1993 року у місті Дебрецені (Угорщина), де керівники органів місцевого самоврядування та державного управління прикордонних територіальних одиниць Угорщини, України, Польщі та Словаччини підписали відповідні Угоду та Статут. Ці документи складають правову основу функціонування Карпатського Єврорегіону. Концепція Карпатського Єврорегіону відповідає як за змістом, так і за формою Мадридській конвенції з транскордонного співробітництва 1980 р., враховує досвід міждержавної кооперації в Західній Європі.

Згідно зі Статутом, "Асоціація не є новоствореною наднаціональною чи наддержавною установою, а лише виконує функції сприяння міжрегіональному співробітництву між партнерами"[4]. Організаційна структура Асоціації Карпатський Єврорегіон включає: Раду, виконавчого директора, Секретаріат, національні представництва, робочі комісії.

© Л.Ковач

Станом на початок 1998 р. в структурі КЄ діють 5 робочих комісій: Комісія із захисту довкілля та туризму (координується польською стороною); Комісія з регіонального економічного співробітництва (координується угорською стороною); Комісія з розвитку соціальної інфраструктури (координується українською стороною); Комісія з прикордонної торгівлі (координується румунською стороною); Комісія аудиту та контролю (ревізійна комісія)[5].

Карпатський Єврорегіон має власний бюджет, який включає кошти регіональних та місцевих органів влади, а також закордонних спонсорів, зокрема Фонду братів Рокфелерів, Інституту досліджень "Схід – Захід". Бюджет секретаріату на 1995 – 1996 рр. становив 180 тис. долларів США. Вказана сума є недостатньою для впровадження серйозних проектів, які б приваблювали іноземних інвесторів.

Участь України в міжрегіональній асоціації "Карпатський Єврорегіон" дає свої перші результати. Так, не зважаючи на відносно невисоку питому вагу областей України, що входять в цей транскордонний простір (4,78 % загального обсягу зовнішньої торгівлі України), простежується тенденція постійного збільшення обсягів їх зовнішньоторговельних операцій. Протягом 1993 – 1997 р.р. сукупний обсяг зовнішньої торгівлі Львівської, Івано-Франківської, Закарпатської та Чернівецької областей збільшився більш ніж в 2,56 разів, що найбільшою мірою свідчить про доцільність подальшого розвитку транскордонної співпраці та використання геоекономічних можливостей прикордонних регіонів України.

Членство Закарпатської, Івано-Франківської, Львівської та Чернівецької областей в Карпатському Єврорегіоні позитивно вплинуло і на їх прикордонне співробітництво з Польщею. Зокрема, завдяки активному співробітництву виробничих структур сусідніх регіонів Польщі та Закарпатської області зріс їх взаємний зовнішньоторгівельний оборот. В 1996 р. він становив 1929,3 тис. дол. США, а в 1997 р. вже 2715,7 тис. дол. США. На 1998 р. в Закарпатській області було зареєстровано 7 спільних українсько-польських підприємств, загальна сума інвестицій яких становила 495,6 тис. дол. США[7]. Значно пожвавились міжнародні контакти туристичних організацій і фірм області з туристичними організаціями Польщі, зокрема сусідніх Кросненського, Жешувського та Краківського воєводств.

Обсяг експортно-імпортних операцій Львівської області з Польщею у період з 1993 – 1997 рр. збільшився в 4,2 рази при середньому темпі росту обсягів зовнішньої торгівлі Львівської області в 1,9 рази.

Протягом 1998 – 1999 рр. збільшилися і польські капіталовкладення в економіку Львівської області. Якщо в 1998 році їх було заявлено на суму 7,9 млн. дол.США то в 1999 році цей показник дорівнював 10,9 млн. дол США, тобто 17,5 % від загальних обсягів іноземних інвестицій в область.

Серед спільних українсько-польських підприємств, що діяли в 1999 році, є такі відомі, як "Укр-Пак" з виробництва пакувальних матеріалів, "Мост Пальфарм" з реалізації медикаментів, "Єль-пласт-Львів" з виготовлення труб з полімерних мас, "Айлон" з виробництва аудіокасет та телевізорів[9]. Їх діяльність дуже помітна в економіці області.

Співробітництво в рамках Закарпатського Єврорегіону не обмежується лише сферою економіки. У навчальних закладах створюються клуби, що популяризують ідею прикордонного співробітництва, налагодження контактів з молодіжними і дитячими організаціями Карпатського Єврорегіону. У другому півріччі 1994 р. створено асоціацію університетів Карпатського Єврорегіону. В рамках Асоціації проводяться конференції і семінари з питань розвитку туризму в Карпатському Єврорегіоні.

Транскордонне об'єднання Єврорегіон "Буг" було утворене 29 вересня 1995 року. До його складу увійшли Волинська область України та Холмське, Замостське, Люблінське і Тернобжезьке воєводства Республіки Польща. В цей же день були схвалені Угода і Статут, які є основними правовими актами, що регулюють функціонування цієї інституції. 15 травня 1998 року до Єврорегіону приєднались Республіка Польща і Брестська область (Республіка Біларусь), а в 1999 році до нього увійшли два райони Львівської області. Він прийнятий в Асоціацію транскордонних єврорегіонів, його діяльністю зацікавились євроструктури, дякуючи чому є перспектива отримання коштів на внутрішній розвиток країн-учасниць цього об'єднання.

На державних кордонах, що проходять через Єврорегіон "Буг", діють 7 прикордонних переходів – 5 на польсько-білоруському і 2 на польсько-українському. В межах Волинської області працює міжнародний кордонний перехід Ягодин-Дорогузьк і відкрито перехід Устилуг-Зосін[10], які дозволяють поліпшити використання транспортної мережі всього району.

Дослідницький проект Єврорегіону "Буг" складається з семи блоків завдань, які, по суті, охоплюють всі істотні сторони діяльності, і насамперед, відпрацювання економічних принципів співробітництва:

1. Інфраструктурні умови господарювання. Тут мова іде про визначення бажаних напрямів розвитку митної і транспортної інфраструктури, спрощення механізму перетину кордону, а також транскордонних дій в області екології, особливо в долині Бугу (розробка проекту "Чистий Буг").

2. Фонд регіональної реструктуризації. Мета цього блоку проекту – на основі досліджень створити фонд ризику, який би діяв на території Єврорегіону і призначався для фінансової підтримки робіт, пов'язаних з розвитком і рестректуризацією підприємств.

3. Польсько-білорусько-Український інвестиційний банк. Він створюється для інтенсифікації економічного розвитку і торгового обміну як в рамках регіону, так і поза ним – між Західною і Східною

Європою. Банк буде вирішувати дві дуже важливі проблеми: дозволить цивілізовано здійснювати виробничі і торгові відносини між суб'єктами господарювання трьох держав, сприяти економічному пожвавленню в регіоні завдяки залученню на його територію значного капіталу.

4. Розрахункова Бартерна Палата. Це дуже важливий інститут для інтенсифікації міжнародного обміну. Практика свідчить, що бартерні операції ще тривалий час будуть важливою формою зовнішньої торгівлі між Україною і Польщею.

5. Розвиток інформаційної бази.

6. Модель підприємництва підтримки і навчання. Цей напрямок проекту складають: розвиток і підтримка підприємництва в регіоні, Польсько-Білорусько-Українська банківська школа, Польсько-Українсько-Білоруська школа менеджерів.

7. Функціонування і розвиток Єврорегіону. Мета цієї частини – розробка моделі функціонування Єврорегіону як сильної суспільно-економічної структури і визначення тривалої стратегії розвитку.

Для Волинської області співробітництво в рамках Єврорегіону "Буг", без сумніву, економічно вигідне. Це встановлення нових економічних зв'язків з польськими і білоруськими підприємствами і фірмами і, як наслідок, набуття нових ринків збуту продукції; створення спільних підприємств і виробництв, а отже і збільшення кількості робочих місць, придбання нових технологій; можливість залучення іноземних інвесторів, які особливо не поспішають вкладати кошти в нашу економіку; розвиток наукових і культурних зв'язків, налагодження нормального туризму і відпочинку. Але вже сьогодні ми можемо спостерігати певні позитивні наслідки співробітництва області як в рамках Єврорегіону "Буг", так і поза ним, які є сприятливими для розвитку українсько-польської економічної співпраці. Так, в м. Луцьку вже відкрито депозитно-кредитний банк Україна ЛТД з 100% участю польського капіталу. Пожвавилась робота по проведенню спільних волинсько-польських виставок і ярмарок в Луцьку, Холмі, Любліні та інших містах Польщі і України. Збільшилися й обсяги польських капіталовкладень в економіку області: якщо в 1994 р. їх було задекларовано на суму 700 тис. дол. США, то в 1995 р. цей показник зріс до 2 млн. дол. США[10]. Зараз вже опрацьовано бізнес-план розвитку Волині при взаємодії з польськими воєводствами. Розглянуто проект розширення прикордонної структури – "Інтерпорт" Ковель".

Словом, є всі підстави сподіватися, що створений Єврорегіон "Буг" допоможе розвитку взаємних контактів, економічному росту, спільним діям держав в різних сферах діяльності, що буде сприяти цивілізованому розвитку цілого регіону, розташованого по обидва боки Західного Бугу.

Для активізації розвитку українсько-польського транскордонного співробітництва у 1996 році створена комісія з питань прикордонної співпраці. На неї покладено вирішення таких завдань: розвиток туризму на прикордонних територіях, розроблення українсько-польської концепції і спільних проектів з розвитку та координації цінової політики у сфері туризму, створення банку даних про обсяги з туристичної діяльності; формування спільної програми охорони довкілля з додатковою фінансовою допомогою ЄЕС; розширення торгово-економічних зв'язків; обмін інформацією, участь у ярмарках, виставках тощо.

В ході офіційного візиту Президента України Леоніда Кучми до Польщі, який відбувся 25 – 26 червня 1996 року, було підписано Угоду про безвізові поїздки громадян. Умови угоди значно спростили механізм перетину українсько-польського кордону, скасувавши вимогу наявності ваучера. Документ увійшов в дію 18 серпня 1997 року.

За інформацією польського секретаріату Комісії з питань прикордонної співпраці, у 1994 р. почався особливий ріст обсягів українсько-польської прикордонної торгівлі. У 1994 р. Україна була четвертим, а у 1996 р. вже другим за обсягами прикордонної торгівлі партнером Польщі.

Отже, за результатами аналізу українсько-польського прикордонного співробітництва в 90-ті роки можна зробити узагальнюючий висновок, що розвиток прикордонного співробітництва, реалізація спільних проектів і заходів є важливим напрямом розвитку економіки України, оскільки саме вигідне географічне положення створює передумови для успішної економічної інтеграції нашої держави в міжнародне співтовариство. Крім цього, активізація контактів між мешканцями єврорегіонів може результативніше ніж інші дії зменшити історичні бар'єри між народами.

---

[1]Ужгород-Кросно: Підписано Угоду про Міжрегіональне співробітництво: // Новини Закарпаття. – 1994. – 26 травня. – С. 3.
[2]Там само. – С. 3.
[3]Малгожата Пацук, Пальмовскі Тадеуш. Регіональна міжнародна співпраця польських воєводств // Регіональна економіка. – 1999. – № 1. – С. 161.
[4]Статут міжрегіональної асоціації "Карпатський Єврорегіон"// Новини Закарпаття. – 1993. – 24 червня. – С.1.
[5]Карпатський Єврорегіон: 5 років діалогу та співробітництва. – К, 1998. – С. 4.
[6]Україна у цифрах 1997 р. – К., 1998. – С. 151.
[7]Карпатський Єврорегіон: 5 років діалогу та співробітництва. – С. 5.
[8]Дацків Р.М. Геоекономічні інтереси України та транскордонне співробітництво // Зовнішня торгівля проблеми та перспективи: зб. наук. праць. Вип. 2. – К., 1998. – С. 197.
[9]Перспективи прикордонного співробітництва. // Діловий вісник. – 1999. – № 11. – С. 12.
[10]Єврорегіон "Буг": зовнішньоекономічна діяльність Волинського суспільно-територіального комплексу. – Луцьк, 1998. – С. 58.

Ірина ЛОЗИНСЬКА
Дрогобич

ЗЕРНО У ЗИМОВІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ

Календарні обряди українців зберігалися в побуті до поч. XX ст. і в трансформованому вигляді дожили до наших днів і являють собою набір реліктових явищ, які склалися шляхом нашарування релігійних уявлень різних епох. Витоки їх лежать в глибокій давнині, коли з виникненням землеробства сформувався новий світогляд землероба.

Стрижневою ідеєю світогляду давнього землероба була ідея родючості, а найдавнішим символом її було зерно[1]. Плодюча сила зерна таїла в собі секрет проростання і, відповідно, таємницю кругообігу життя, діалектичну тріаду "життя – смерть – життя", викликала уявлення про його сакральні властивості. У нашій статті опишемо вживання зерна в зимовому циклі народного календаря українців.

Обрядовість, аграрні культи для етнографів завжди були предметом особливого інтересу. Велику кількість матеріалів про календарні звичаї зібрала етнографічна експедиція під керівництвом П.Чубинського. Матеріал багатий, і, що не менш важливо, зібраний у різних регіонах України[2]. Багато повідомлень з народного календаря маємо в "Матеріалах до українсько-руської ентології в зібранні НТШ"[3]. Обряди, які стосуються землеробства, досліджував М.Сумцов у своїх працях, присвячених обрядовому хлібові[4]. Дослідження проблеми продовжують історики та етнографи кінця XIX – початку XX століття, такі як І.Галька, В.Кравченко, Х.Ящуржинський, В.Василенко, А.Онищук, Л.Пастернак. Автори описують побут та обряди, народні звичаї у різних регіонах України[5].

В останні роки значно зріс інтерес до цих явищ серед етнографів, фольклористів, соціологів, релігієзнавців. І не дивно: це вияв уваги, посиленого суспільного інтересу взагалі до національних (етнічних, народних) традицій[6]. Адже без них нам не побудувати нашої майбутньої культури.

Календарні звичаї є надзвичайно різноманітними. Це свята і підготовка до них, заборони і магічні обряди, ворожіння і передбачення, пости й урочисті трапези, ігри і розваги, подарунки й обрядовий фольклор, культ святих і повір'я про нечисту силу.

Основний набір ритуальних дійств і магічних прийомів зимового циклу зосереджується в його кульмінаційних моментах – Різдві, Новому році, Водохрещі, а також розподіляється протягом усього періоду, по днях, які сьогодні відзначаються як дні святих.

Саме до цих днів і було приурочено максимум прикмет на погоду і врожай. У зимових святах особливе місце посідають обряди закликання родючості на весь рік.

Нас цікавлять ворожіння календарні, що входять до святкових і сезонних обрядів. Ворожать найбільше взимку, точніше з пізньої осені. На Різдво, Новий рік, Водохреще ворожба була одним із найважливіших ритуалів. Ворожили на майбутній урожай, добробут сім'ї в новому році.

Та найчастіший предмет ворожби – це ворожіння дівчат про шлюб на Св.Андрія. Ворожили про те, чи суджено дівчині взагалі вийти заміж у найближчий час, наступному році, хто буде суженим, з якого боку він з'явиться, буде багатим чи бідним, хто він за професією?

Прагнення знати свою долю і віра в те, що за допомогою певних способів можна підняти завісу майбутнього, глибоко вкорінена в природі людини. Деякі зі способів ворожіння на Св.Андрія нагадують римські і давньогерманські – на птахах та тваринах, інші – на хлібі – є специфічно слов'янськими, треті – новітнього, майже сучасного походження[7]. Розглянемо докладніше деякі з них.

Ворожіння на півні. Дівчата стають в коло; кожна насипає біля себе купку зерна і кладе туди перстень; пізніше пускають півня. Біля якої дівчини почне він клювати, а особливо, якщо потрапить дзьобом у перстень, то це вважається вірною ознакою, що ця дівчина скоро вийде заміж[8].

Іншого роду ворожіння відбувається з насінням. Дівчата засівають конопляним насінням землю, приготовану в ящику і говорять; "Святий Андрію! Я на тебе льон сію. Дай мені знати, з ким буду збирати". При цьому вірять, що присниться наречений[9].

Також дівчина висмикує зі стріхи солому, шукає в ній колосок з зернами, і якщо знайде до пари (парну кількість зерен), то вийде заміж, а якщо ні, то не вийде[10].

В місті дівчата, як і на селі, ворожили в ніч на Св.Андрія. Переважно беруть кілька тарілок і накривають ними гудзик, хлібні зерна, перо, а одну залишають порожньою. Дівчата піднімають тарілки: котра відкриє гудзик – вийде заміж за військового, якщо відкриє зерна – вийде за поміщика, якщо тарілка порожня – залишиться без нареченого[11].

Ворожіння разом із вірою в прикмети, очевидно, складають один з найстійкіших елементів календарних звичаїв та обрядів. Однак, продовжуючи існувати з давнини аж до наших днів, ворожіння вже почали

© І.Лозинська

втрачати свій первинний серйозний зміст. Ворожити за традицією продовжують, але по-справжньому в це мало хто вірить.

Чи не найповніше культ хліба і зерна виражено у Різдвяних обрядах, де спостерігаємо поєднання його мало не з усім духовним світом людини. Головне ритуальне дійство відбувалося у перший передріздвяний вечір.

Господар або старший син вносив в хату трохи сіна і сніп різного роду злаків: пшениці, жита, вівса або змішаний. Наші респонденти з різних місцевостей дещо відмінно описують цей момент. Так, на Івано-Франківщині на різдвяну вечерю господар вносив до хати снопа з зерном – "діда"– і ставив його в кут. На стіл під скатертину клав сіна – називали його "баба". А під стіл – соломи з вівса. Стіл зерном не посипали.

Після Різдвяних свят "дідуха" виносили на двір, клали на найближче дерево на подвір'ї, "щоб їли горобці". Потім "діда" спалювали. Сіно, яке було під скатертиною, зберігали і робили з нього гніздо для першої квочки. Солому з-під столу спалювали в саду[12].

У селі Брониця на Дрогобиччині так описують цей звичай: на Святий вечір господар вносив до хати вівсянного "діда" ("дідуха"), зробленого з першого снопа. "Дід" стояв у куті під образами до Василя. Перед Йорданом з "діда" вирізали соломини, робили хрестики і розкладали їх на вікнах, образах[13].

На Турківщині є свої особливості: "дідух" роблять з першого снопа, що вижав господар, – сніп має бути обов'язково з вівса. Кладуть його в одному з кутів стола під образами. Після свят його загортають і виносять в комору, щоб зберегти від мишей. "Дідуха" не вимолочують, зберігають кілька років[14].

Зустрічається і звичай, що "дідух" має обов'язково лежати, оскільки Ісус, народившись лежав, а не стояв[15].

Особливістю різдвяного обряду на Київському Поліссі є відсутність снопа[16].

А Л.Пастернак так описує початок різдвяного вечора у с. Зібонки Жовківського повіту: "Дідух" – велика в'язанка соломи, яку розстеляють по землі. На "дідусі" не можна спати, бо збіжжя виляже на полі і не можна на нього класти кожух, бо просо заросте. На другий день свят його спалюють. До другої хати (до світлиці) вносять на Святий вечір житній сніп, а на Новий рік, як прийдуть новолітники, то дають їм палички в руки і кажуть: "Ану, діти, оббийте той сніп"[17].

Після внесення "дідуха", "коляди" господиня ставить на стіл узвар, кутю, хліб, сіль та інші страви.

Кутя вважалася основною обрядовою їжею. Саме їй належить обрядова роль на Святовечірньому столі, саме з нею пов'язано чимало дійств. Коли виймають з печі кутю, то придивляються: якщо вона піднялась високо, випадає з глечика, то на добробут; а якщо осіла, тобто неповний глечик, – на нещастя. Кутю і узвар ставлять на покуття не голими руками, а в рукавицях, і коли несуть, кутю говорять: "Квок, кутя, на покутття!", щоб краще курчата виводились[18].

У давнину цю страву варили на свято Коляди, відзначаючи найкоротший день у році, – день сонцевороту. Його вважали початком відродження сили сонця. Пшениця куті уособлювала оновлення сонця і, відповідно, нескінчений колообіг життя.

З прийняттям християнства природне сонце, що колись уособлювало тему світла, енергії та життя, втратило свою культову силу і стало відблиском іншого, вищого, духовного, Божественного Сонця – Христа. Очищенна від полови пшениця куті символізує також чистоту християнського вчення, бо, як попереджалося у Святому Письмі, Христос "у руці Своїй має віячку, і перечистить свій тік і пшеницю Свою Він збере до засіків, а полову попалить ув огні невгасимім"[19].

Кутя включається у трапезу на Святвечір і як атрибут поминального столу – згідно з християнським каноном нею поминають Спасителя. Проте її значення, як прадавньої поминальної страви пов'язане також і з культом предків, тому у Святвечір нею поминають усіх померлих родичів.

Кутя мала забезпечити родючість землі й загалом добробут Всесвіту.

У деяких місцевостях України на Святвечір господар вилазить на піч, відчиняє віконце, викидає за вікно три ложки куті і говорить: "Морозе кутю їж, а пшеницю не рухай"[20]. Це один із обрядів, що символізує жертвоприношення землі.

На Волині побутує цікавий звичай, як вияв поклоніння сонцю та землі: першу ложку куті господар підкидає до стелі, – "щоб ягнята стрибали, як ця пшениця скаче від землі до стелі". Другу ложку куті підкидає, – "щоб телята рикали так, як це зерно стрибає від землі до стелі", а третю – "щоб бджоли роїлися"[21].

Мак, що ним приправляють кутю, уособлює мінливість зоряного світу, а мед – віру та надію живих у солодке потойбічне життя душі.

Пшеничне зерно куті є водночас символом продовження роду, адже сім'я, як і зерно, означає одвічний колообіг життя – властивість зерна така ж, як і сім'ї: відтворювати життя, примножувати його.

Хліб і зерно в житті слов'ян мали, не тільки господарське, але й ритуальне значення.

Приготування хліба із зерна і його поїдання (весь цей цикл) – штучний аналог того, що відбувається із зерном в природніх умовах: народження, вмирання і знову народження. Але це не просто технологічний процес, а швидше семіотичний.

Кулінарна технологія в цьому випадку, напевне, найбільш показова. Людина займається тим, що на іншому рівні під силу тільки богам. Причому, кожне приготування їжі і трапеза нагадує першу і найголовнішу подію – створення світу. Ось чому будь – яка трапеза має ритуалізований характер.

Ритуальні дійства із зерном відбуваються в Україні і на Новий рік. Святкування Нового року починається напередодні, так званим Щедрим вечором (хоч не на всій території України вживається ця назва, наприклад, у Галичині Щедрий, вечір – це перед Водохрещем). Усі дії Нового року – магічні. Вони спрямовані на ублагання та прихилення Щедрого Бога дати у цім році добрий урожай, гарний приплід худоби, птиці, багато роїв. Адже у цю ніч "відкрите небо" і відтіля можна все випросити, чого тільки бажаєш[22].

На Новий рік ще до світанку (в деяких місцевостях – до літургії, а в деяких – після) хлопчики з мішаним зерном (жита, пшениці, проса, гороху, ячменю) у рукавиці, прив'язаній до пояса, ходять по хатах засівати чи посівати, з Новим роком вітати. У деяких селах посипають тільки пшеницею (с.Голгочі Підгаєцького району Тернопільської області, сс. Яворів, Вовче Турківського району Львівської області, с. Добрилів Рогатинського району Івано-Франківської області). В селі Брониця Дрогобицького району Львівської області для посівання на Новий рік брали пшеницю, змішану з маком[23]. Хлопчики – це символ багатства, добра, здоров'я, надії. До хлопчиків найбільше прихильний "Щедрий". Ось чому "посівати" ходять хлопчики та ще й до світу, бо "Щедрий" над ранок відійде у небо з димом "дідуха".

Першому посівальникові-хлопцеві, коли своїх дітей – хлопчиків немає, дають снопа молотити. Посеред хати розстеляють чисте рядно, (а хата вже заметена і дідух спалений), кладуть сніп, посівальникам дають у руки качалки, а коли не вистачає качалок, то дають і макогона (бо дітей-молотників буває двоє і троє) і діти молотять, б'ють по колоссі кілька разів. Звичайно, ці діти раніше молотять свій сніп, бо з нього ж беруть і зерно для посівання (в Галичині вживається термін "посипання")[24].

Спочатку хлопець посівав вдома. Ставав перед образами, набирав жменю зерна з рукавиці, посівав і приказував: "На щастя, на здоров'я та на Новий рік, щоб родило краще, як торік – жито, пшениця та всяка пашниця. Дай, Боже!" На Лівобережжі двері в цей час не зачиняли. Люди чекали посівальників. Хлопець заходив до хати, скидав шапку і з порога:

Ходить Ілля на Василя,
Носить пугу житяную,
Де замахне – жито росте,
Роди, Боже, жито, пшеницю,
Всяку пашницю,
У полі ядро, а в домі добро,
Дай, Боже! [25]

На Волині пызныше зустрічалося, що посівати ходили з хлопчиками і дівчатка 8 – 12 років. Посипали діл, стіл, усе в кожного в хаті, примовляючи:

На щастя, на здоров'я,
На Новий рік!
Роди, Боже, жито, пшеницю
І всяку пашницю!

Або "Роди, Боже, жито на все літо, жито, пшеницю, всяку пашницю" (с. Липки), або "Сійся, жито, пшениця, всяка пашниця, на Новий рік" (с. Столпин)[26].

В деяких місцевостях посівальники, коли приходили до хати, кидали зерно до образів та приказували:

На щастя, на здоров'я!
Роди, Боже, жито й пшеницю
і всяку пашницю.
Здрастуйте, з празником,
З Новим роком, з новим щастям,
З Василієм![27]

У таких випадках гороху не брали, щоб не побити скло на образах.

Перший посівальник на Новий рік, звичайно, буває і першим полазником – приносить до хати щастя.

Господарі запрошували: "Сідайте, хлопці, сідайте, щоб старости сідали", – як була в них дівчина. А коли і не мали дівчини, теж так казали, щоб сідали за столом, щоб все добре сідало[28]. Садять ще посівальників на порозі – щоб кури сідалися, курчат висиджували.

Зерно, яке розкидають посівальники, збирають. Трохи залишають на засів ниви, трохи курам кидають, щоб добре неслися і плодилися. Часом ще залишали зерно для корови, коли отелиться. А горох зберігали аж до весни. навесні, коли повилуплюються гусенята, їх загодовували цим горохом, щоб великі росли[29]. Цей звичай – віддавати посівне зерно птиці – зберігається в селах і сьогодні[30]. Посівне зерно мусить з'їсти птиця, бо в яйці є зародок життя, як і в зерні. У яйці є сонячна сила, добра і прихильна до людини.

Інколи при засіванні дівчата і парубки ловлять зерна і по них ворожать: якщо кількість зернин парна, то дівчина вийде заміж, і навпаки (с. Шендерівка, Канівський повіт)[31].

Посівальникам (у кого були гроші) – давали по копійці, по дві, а переважно – млинці, пампушки, калачі, пряники, хліб.

У деяких місцевостях в Новий рік "новолітувати" до священика ходять самі господарі і замість змішаних зерен несуть йому по "чвертці" або більше вівса, гречки і т.ін. (с. Полонне, Новоград-Волинський повіт)[32].

Удень на Новий рік ходять і дорослі посівальники – чоловіки: діти до батьків, куми до кумів, сусіди до сусідів. Дорослі також посівають з рукавиці. Що саме знаменує ця рукавиця, ще так і не з'ясовано остаточно: можливо це нагадує "ріг багатства та щастя".

Дорослі чоловіки, здебільшого гуртами, але й поодинці, приходили безпосередньо у хату і виголошували досить довгі магічні побажання. На Чернігівщині:

Шов Ілля
На Василя,
В його пужечка
Житяночка;
Куди нею махне, –
Там жито росте.
Зароди, Боже,
Жито, пшеницю,
Всяку пашницю,
А в полі ядром
А в дворі добром
На покуті гостьми,
На полу дітьми,
А в полі зернятком,
На дворку жереб'ятком[33].

А в полі, а в полі плужок ходить,
А за тим плужком сам Бог ходить.
Мати Божа їсти носить,
Бога просить:
"А вроди, Боже, жито, пшеницю,
Всяку пашницю,
Без куколю, без метлички,
Щоб родились бички, телички
Чорні ягнички –
Старому діду на рукавички[34].

На Херсонщині:

А в полі, полі сам Господь ходив,
Сам Господь ходив, зерно розносив.
Діва Марія Бога просила:
"Уроди, Боже, жито, пшеницю,
Жито, пшеницю, всяку пашницю".
Сію, вію, посіваю. З Новим роком поздоровляю.
Будьте здорові з Новим роком; з Василем.
Дай, Боже![35]

На Київщині:

Сію, вію, посіваю, з Новим роком поздоровляю.
На щастя, на здоров'я та на Новий рік,

Щоб уродило краще, як торік, –
Жито, пшениця і всяка пашниця,
Коноплі під стелю на велику куделю.
Будьте здорові, з Новим роком та з Василем.
Дай, Боже!
Щедрий вечір, пане господарку,
Щасти, Боже, твоєму товару!
І часточка меду
І барвінок у саду.
Будь ти, мати хрещена, –
Божого сина хрестила,
Попід небесами носила.
Радуйтесь, люди, Христос буде,
Цілуйте Христа в ручки і ніжки,
А мені, дядьку, давайте пирожки[36].

На Буковині:

Сійся, жито. пшениця, всяка пашниця,
На цей Новий рік, щоб ся вродило ліпше, як торік.
Дай вам, Боже, в щасті, в здоров'ї дочекати
Від Нового року до Богоявлення,
Від Богоявлення – до ста літ.
Поки пан Біг назначить вік!
Дай, Боже![37]

На Поділлі чоловік бажав господареві: "Дай, Боже, добрий день! На Василя, на Новий рік! Сійте жито, пшеницю, всяку сівбицю, коноплі по стелю, а лен по коліна, вби вас голова не боліла".

Цих посівальників, як і дітей, просять сісти, щоб старости сідали, щоб квочки квоктали й сідали, щоб рої сідали. Далі обов'язково частували добрими стравами і напоями.

У новорічних звичаях багато спільного з усім зимовим циклом свят, з Різдвом, Водохрещам тощо. Ці свята і обряди втілювали досягнення стародавніх природних знань, уявлень про будову і походження Всесвіту, про єдність законів живої та неживої природи. Свята оберігали ритм і циклічність хліборобського життя. Різдвяні та новорічні свята пов'язані із культом хліба, землеробства й родинного життя. Як бачимо, цей культ представлений в живих ще обрядах давнього світогляду, хоч місцями ці уявлення доповненні пізнішими християнськими рисами.

---

[1]Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – М., 1973.
[2]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д.чл. П.П.Чубинским.– СПб., 1877. – Т. 3.
[3]Матеріали до українсько-руської етнології з зібранні НТШ. – Львів, 1899 – 1929. – Т. 1 – 22.
[4]Сумцов М. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков, 1885.; Сумцов М. Культурные переживания. – К., 1890.
[5]Галька І. Народні звичаї і обряди з околиць над Збручем. – Львів, 1860, 1862. – Т. 1,2; Кравченко В. З побуту та обрядів півн.-зах. України. – Житомир, 1928. – Т.1.; Ящуржинский Х. Культ хлеба в малорусских колядках. – К., 1894.; Василенко В. Земледелие по украинским народным воззрениям. – Полтава, 1883.; Онищук А. Останки первісної культури у гуцулів. – Львів, 1912.; Пастернак Л. Звичаї і вірування у с. Зібонках Жовківського повіту. – Львів, 1929.
[6]Горленко В. Народна землеробська техніка українців. – К., 1971; Павлюк С. Традиційне хліборобство України. – К., 1991; Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат. // Народознавчі зошити. – Львів, 1995. – № 4. – С. 204 – 209.; Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С. 172 – 204.; Курочкін О. Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклів на теренах Чорнобильщини // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип.1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С. 330 – 339.
[7]Ящуржинский Х. Гадание накануне Андрея Первозванного // Киевская старина. – 1888. – Т.23. – С. 77.
[8]Записано у с. Яворів Турківського району Львівської області від Лоштин Анастасії Юрківни, 1920 р.н.
[9]Зап. автором у с. Довга-Войнилівка Калуського району Івано-Франківської області від Гладій Ганни Томківни, 1920 р.н.
[10]Зап. автором у с. Бережанка Лановецького району Тернопільської області від Нечипорук Марини Порфирівни, 1922 р.н.
[11]Ящуржинский Х. Гадание накануне Андрея Первозванного. – С. 81.
[12]Зап. автором у с. Довга-Войнилівка Калуського району Івано-Франківської області від Гладій Галини Томківни, 1920 р.н., Фегона Петра Андрійовича, 1925 р.н.; с. Станькова Калуського району Івано-Франківської області від

Гринишин Степанії Василівни, 1931 р.н.
[13]Зап. автором у с.Бронниця Дрогобицького району Львівської області від Буховської Теодозії Іванівни, 1922 р.н. та Буховського Івана Григоровича, 1907 р.н.
[14]Зап. автором у с. Яворів Турківського району Львівської області від Лоштин Анастасії Юрківни, 1920 р.н.; с.Яблунів Турківського району Львівської області від Кирчей Катерини Юрківни, 1923 р.н.
[15]Зап. автором у с. Нижне Висоцьке Турківського району Львівської області від Семенів Анни Павлівни, 1921 р.н.
[16]Свирида Р. Хліб у зимовій обрядовості Київського полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське полісся 1994. – Львів, 1997. – С. 309.
[17]Пастернак Л. Звичаї і вірування у с. Зібонках Жовківського повіту. – С. 8.
[18]Зап. автором у с. Бережанка Лановецького району Тернопільської області від Нечипорука Петра Мефодійовича, 1920 р.н.
[19]Сумцов Н. П. Символика словянских обрядов. – М., 1996. – С.276.
[20]Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – М., 1865. – С. 56 – 57.
[21]Петров Н. О народных праздниках в юго-западной России. Труды Киевской духовной академии. – 1871. – № 9. – Отд. 5. – С. 505; Воропай О. Звичаї нашого народу. – К., 1991. – Т.1. – С. 74.
[22]Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. К., 1994. Т1. – С. 126; Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1908. – Т.15. – С. 23.
[23]Зап. автором у с. Брониця Дрогобицького району Львівської області від Буховської Теодозії Іванівни, 1922 р.н. та Буховського Івана Григоровича, 1907 р.н.
[24]Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – С. 129.
[25]Воропай О. Звичаї нашого народу. – С. 150.
[26]Матеріали до українсько-руської етнології. –Т. 15. – С. 62.
[27]Там само. – Т. 18. – С. 80.
[28]Там само. – С. 86.
[29]Воропай О. Звичаї нашого народу. – С. 151.
[30]Зап. автором у сс. Вовче, Яворів Турківського району, с.Лавочне Сколівського району Львівської області; сс. Вербів, Яблунівка Підгаєцького району Тернопільської області.
[31]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – С.2.; Свирида Р. Хліб у зимовій обрядовості Київського полісся.– С. 310.
[32]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – С. 2.
[33]Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – С. 133.
[34]Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – С. 450, 452.
[35]Там само. – С. 451.
[36]Там само. – С. 450.
[37]Воропай О. Звичаї нашого народу. – С. 154.

Дмитро РОЗОВИК
Київ

ПАТРІОТИЧНЕ ВИХОВАННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В ПРОЦЕСІ КУЛЬТУРНОГО БУДІВНИЦТВА
у 1917 – 1920 роках

Падіння монархії (березень 1917) в Росії і надання Тимчасовим урядом певних демократичних свобод у державі відкрили народам імперії можливість розгорнути боротьбу за своє національно-культурне і державне відродження.

В Україні з весни 1917 р. цю боротьбу очолили Центральна Рада, яка об'єднала у своїх рядах представників від багатьох українських партій та різних громадських і культурних організацій. З перших днів свого існування цей політичний орган поставив перед українським загалом завдання розгорнути боротьбу за відродження української держави. Складовою частиною цього процесу, на думку її керівництва М.Грушевського, В.Винниченка, С.Петлюри, С.Єфремова, Є.Чикаленка, С.Русової та інших лідерів українського національно-визвольного руху було культурне будівництво. Необхідність першочергового вирішення цієї проблеми диктувалася тим, що впродовж десятиліть царизм не підтримував розвитку української культури, а навпаки, проводив її широкомасштабну русифікацію й прагнув український народ перетворити у малоросів.

Закономірно, що таке становище українців у складі Російської імперії, висувало перед українськими державотворчими силами насамперед питання відродження української культури, яка об'єктивно сприяла формуванню у народу національної свідомості, патріотизму, любові до своєї Вітчизни, консолідувала його у боротьбі за свою свободу й державну незалежність.

© Д.Розовик

Первинним завданням цього процесу стала побудова національної системи освіти, тому що на 1917 р. неписьменність серед дорослих українців становила близько 80%, а з 3,5 млн. дітей шкільного віку майже половина не відвідувала школу. До цього слід також додати, що діюча система освіти була практично повністю зрусифікована і її необхідно було поставити на національний ґрунт та провести українізацію всього навчально-виховного процесу.

Тут доречно зазначити, що напрями будівництва системи освіти, проведення широкого комплексу культуротворчої та ідейно-виховної роботи в суспільстві були вироблені на Всеукраїнському педагогічному, селянському, військовому, профспілковому, та інших з'їздах. Основний зміст їх рішень зводився до негайної побудови української шкільної, професійної і вищої освіти, розвитку національної видавничої справи, музично-театрального і образотворчого мистецтва, проведення українізації державного і громадсько-політичного життя та розгортання ідейно-патріотичного виховання населення України. На підтримку цих рішень, друга сесія Центральної Ради прийняла відповідні постанови й закликала місцеві органи влади, населення України, громадські, культурні організації, політичні партії надавати культурному рухові максимальну організаційну та матеріальну підтримку[1].

Виконуючи постанови парламенту, а згодом і рішення уряду, стосовно культурних перетворень, в Україні розгорнулася робота по створенню українських шкіл та запровадження вивчення українознавчих предметів.

Але для реалізації цього курсу на 1917 р. у школах практично не було україномовних підручників. Тому за рішенням Генерального Секретаріату освіти утворилася робоча група у складі П.Холодного, І.Стешенка, О.Кісіля, П.Сушицького, І.Власенка, Б.Білецького, А.Лещенка, Д.Дорошкевича, С.Русової та інших відомих педагогів і учених України і їхніми зусиллями до весни 1918 р. були написані або укладені підручники з української мови, літератури, історії, географії, етнографії, математики, хімії, фізики та інших предметів, які викладалися у школах[2]. Крім цього вийшли у світ масовим тиражем праці М.Грушевського "Коротка історія України", І.Огієнка "Правила українського правопису", С.Єфремова "Історія українського письменництва". Друкувалися твори Т.Шевченка, М.Коцюбинського, І.Франка та інших українських літераторів[3].

Поряд з уведенням українознавства в школах скорочувалися години на вивчення російськомовних предметів та вилучення з програм застарілих дисциплін, пов'язаних з вивченням історії царських династій, польських королів, турецьких султанів і т.п. Вивільнені години передавалися на додаткове вивчення таких дисциплін, як: історія, етнографія, географія рідного краю, українська музика, співи, хореографія. Запроваджувалися години ідейно-патріотичного виховання. На них учні поглиблено ознайомлювалися з історією національно-визвольної боротьби українського народу, державно-політичною діяльністю гетьманів Б.Хмельницького, І.Мазепи, П.Орлика, П.Дорошенка, І.Виговського. Організовувалися художні читання, концерти, присвячені знаменним подіям з історії України.

Нова національна школа потребувала і підготовки нових педагогічних кадрів. Це питання не випускали з поля зору всі українські уряди. Упродовж 1917 – 1920 рр. за їх допомогою було підготовлено майже 10 тис. освітян-українців, близько 20 тис. чол. пройшло перекваліфікацію для роботи в українських освітніх закладах. У 1920 р. в системі підготовки педагогів та працівників культурно-освітніх установ навчалося понад 60 тис. чол.[4] Ця кількість працівників уже давала можливість проводити в системі освіти й культурно-масовій роботі глибинні національно-культурні перетворення.

У 1917 – 1920 рр. на український національний ґрунт переводилася вища освіта. Центральна Рада, Гетьманат, Директорія УНР, до встановлення радянсько-більшовицької влади в республіці, відкрили українські університети у м. Києві, Кам'янець-Подільську, Катеринославі, філіал Харківського університету у м. Полтаві, заснували науково-педагогічну Академію, Академію Наук, групу гуманітарних, технічних, торгово-економічних, військових, аграрних та інших вузів, загальною кількістю близько 30 одиниць. У гуманітарних вищих навчальних закладах створювалися українознавчі факультети, спеціалізації, кафедри. Проводилася українізація навчального процесу у технічних та інших вузах.

Великі потенційні й найбільш доступні можливості з формування суспільної думки й культури людей має література та періодична преса. До 1917 р. в Україні друкувалося дуже мало національної художньої літератури та періодики, а та, що виходила у світ, видавалася здебільшого за рахунок громадських організацій, "Просвіт", меценатів. Тому, розпочинаючи з весни 1917 р., українські громадські, культурні, політичні, а згодом й владні структури розгорнули широку роботу зі створення власної національної видавничої справи і прагнули забезпечити потреби населення друкованою продукцією рідною мовою. Помітний внесок в її організацію внесли М.Грушевський, Є.Чикаленко, М.Василенко, С.Єфремов, С.Русова, М.Славінський, Д.Овсянико-Куликовський, Г.Хоткевич, С.Петлюра, О.Лотоцький, Д.Дорошенко, В.Доманицький, Д.Матушевський, М.Левицький, В.Степаненко, Ф.Лизогуб та інші відомі політичні й культурні діячі України.

На видавництво української художньої і суспільно-політичної літератури Центральна Рада, Гетьманат, Директорія УНР, громадські, культурні організації, місцеві органи влади виділяли значні матеріальні ресурси, закуповували папір для друкування у Німеччині, Фінляндії, Австрії, проводили модернізацію

типографій, забезпечували їх українським шрифтом і т.д. До випуску книжок залучилися найбільш потужні типографії України, такі як: "Сіяч", "Слово", "Вернигора", "Криниця", "Промінь" та інші. Ці друкарні видавали твори класиків української літератури Т.Шевченка, І.Котляревського, Л.Українки, І.Нечуя-Левицького, М.Коцюбинського, І.Франка, П.Грабовського. Збірки поезій та прози сучасних українських літераторів О.Олеся "З журбою радість обнялися", М.Шаповала "Лісові ритми", М.Кононенка "Хвилі", С.Чикаленка "Вони перемогли" тощо. Публікувалися твори М.Рильського, І.Огієнка, П.Тичини, І.Липи, М.Зерова, В.Винниченка та початківців – поетів й письменників.

Серед суспільно-політичної літератури, яка мала досить великий вплив на національно-ідейне виховання, видавалися твори М.Грушевського "На порозі нової України", "Якої ми хочемо автономії", "Звідки пішло українство". Виходили у світ брошури та книжки з творами О.Білоусенка, Б.Грінченка, В.Пічети, С.Русової, С.Єфремова, С.Петлюри, М.Міхновського, М.Драгоманова, М.Порша, Д.Донцова. У своїх публікаціях вони піднімали питання здійснення соціально-економічних реформ у суспільстві, розвитку національно-визвольного руху, побудови суверенної держави, проблеми суспільно-політичного й духовного життя України.

Загалом, якщо впродовж 1917 – 1918 рр. в Україні вийшло 680 найменувань українських книжок та сотні назв брошур тиражем майже 7 млн. примірників, то у 1919 – 1920 рр. було надрукувано близько 2 тис. назв тиражем в 11 млн. примірників[5].

В добу Центральної Ради зусиллями уряду УНР, місцевими органами влади та різними організаціями було засновано 150 загальноукраїнських, губернських і повітових періодичних видань. Серед них газети "Вісти з Української Центральної Ради", "Наше життя", "Народна воля", журнали "Вільна українська школа", "Просвітянин", "Волошка" та інші. При Гетьманаті кількість українських періодичних видань зросла до 250-ти одиниць. Декілька десятків газет, журналів, часописів було засновано при допомозі Директорії УНР. Всього навесні 1919 р. в республіці виходило близько трьох сотень найменувань україномовних періодичних видань. Щоденний тираж лише центральних, тобто всеукраїнських і губернських газет становив 1,5 – 2 млн. примірників, а щомісячне видавництво журналів 300 – 350 тис. екземплярів.

Невід'ємною частиною національно-культурного і духовного виховання населення є театрально-музичне й хореографічне мистецтво. До революційних подій 1917 р. національне музично-театральне мистецтво в Україні, особливо професійне, внаслідок багаторічної заборони царизмом українських вистав, було розвинуте слабо. Тому в 1917 – 1920 рр. в Україні проводилася велика робота по розвитку професійних та народних театрів й масової художньої самодіяльності.

Восени 1917 р. за рішенням Центральної Ради та при фінансовій підтримці уряду у м.Києві було відкрито Український національний театр. До складу його трупи увійшли І.Мар'яненко, С.Паньківський, М.Садовський, П.Саксаганський, О.Курбас та інші відомі українські актори. Крім цього, була надана фінансова допомога діючим професійним і аматорським театрам м. Києва, Чернігова, Полтави, Житомира, Катеринослава, Харкова для сценізації їхніми трупами вистав П.Гулака-Артемовського, І.Котляревського, М.Кропивницького, М.Старицького, І.Карпенка-Карого, В.Винниченка та інших українських драматургів.

Навесні 1918 р. Міністерство Народної освіти УНР заснувало в столиці Українську національну оперу й назначило керівником її колективу М.Садовського (Тобілевича).

З ініціативи Центральної Ради та Генерального Секретаріату освіти в Україні були закладені основи національного кіномистецтва, розпочалася екранізація художніх і науково-популярних кінофільмів з українською тематикою, розгорнулася робота зі створення стаціонарних й пересувних кінотеатрів. Великий внесок у становлення українського кіномистецтва цього періоду зробила Л.Старицька-Черняхівська, яка очолила кіносекцію Міністерства народної освіти та мистецтва Української Держави. Під її керівництвом було створено режисерські і акторські групи. Вони екранізували десятки кінофільмів, а сама Л.Старицька-Черняхівська написала сценарії до таких кінофільмів, як: "Вітер з півночі" (про зруйнування Запорізької Січі царизмом), "Розбійник Кармелюк", "Шевченкове свято" та інші[6].

Досить активно театральне життя держави розвивалося в період правління гетьмана П.Скоропадського. За рішенням Ради Міністрів в столиці, у доповнення до діючих, здебільшого російських та єврейських театрів, відкрився другий державний український драматичний театр. До складу його творчого колективу увійшли М.Заньковецька, Г.Борисоглібська, С.Паньківський та інші відомі майстри сцени. Керував трупою П.Саксаганський. Розпочав театр свою сценічну діяльність 28 листопада 1918 р. виставою "Лісова пісня"[7].

При допомозі уряду та фінансовій підтримці з боку місцевих органів влади, "Просвіт", меценатів було відкрито український "Вільний театр" у Полтаві, Український губернський національний театр у Катеринославі.

Рада Міністрів профінансувала також створення державного оперного театру і симфонічного оркестру у столиці та 27 національних професійних музично-хорових колективів в губернських і повітових центрах. Рада виділила також кошти товариству "Грамофон" для запису на платівки пісень і музики у виконанні відомих співаків, хорових колективів, музикантів та випуску цих платівок у світ для широкого слухача[8].

Роботу по дальшому розвитку національного театру проводила Директорія УНР. Характерною

ознакою її діяльності стало те, що вона сприяла багатьом діючим російським і навіть єврейським театрам, перейти на сценізацію українських вистав. Було утворено десятки українських професійних і напівпрофесійних драматичних театрів й груп. На їхню діяльність уряд виділив кошти, а такі майстри сцени, як О.Курбас, І.Мар'яненко, С.Паньківський, Ф.Левицький, М.Садовський допомагали організаційному становленню цих театрів[9].

Директорія УНР створила "Українську республіканську хорову капелу" на чолі з відомим диригентом і композитором О.Кошицем. Капела гастролювала по багатьох містах республіки, а також у Австрії, Чехії, Польщі, Німеччині, Франції і всюди, де вона виступала, зали були переповнені слухачами. Завдяки цим гастролям і високій виконавській майстерності колективу, українське музично-хорове мистецтво вийшло на світову арену й здобуло велику популярність у європейських країнах[10].

Поряд з становленням професійного театру, українські уряди впродовж 1917 – 1920 рр. доклали чимало зусиль до створення народних або аматорських театрів й художньої самодіяльності. До цієї роботи було залучено багато місцевих органів влади, "Просвіт", учительських спілок, студентів, молоді міст і сіл. У народних театрах і самодіяльних художніх колективах виступали таланти, які виходили з глибини народних мас, і вони приносили на сцену чудову, самобутню музично-хорову культуру українського народу.

Таким наочним прикладом може послужити творча діяльність самодіяльного театрально-хорового колективу с. Криве Сквирського повіту. Його створив режисер-любитель С.Балавенський. Концерти за участю цієї групи проходили на високому мистецькому рівні. Чудово співали солісти і хор, пісні й танці супроводжувалися досконалою музикою, а костюми артистів вражали глядачів своєю художньою красою. Самодіяльний колектив кривечан Генеральний Секретаріат освіти запросив на гастролі у м. Київ і надав йому під виступи приміщення Українського національного театру[11].

Чимало подібних самодіяльних мистецьких колективів утворилося у Волинській, Чернігівській, Подільській, Полтавській губерніях. З них згодом вийшли актори А.Бучма, М.Мотузівський, В.Печений, І.Козловський та багато інших видатних українських митців театрального й музично-хорового мистецтва.

Всього в Україні з 1917 до весни 1920 року було утворено 20 національних професійних музично-драматичних театрів, близько 400 народних напівпрофесійних та 9 тис. колективів художньої самодіяльності. В останніх брало участь близько 220-ти тис. чол.[12]

Значний вплив на національно-духовне та ідейне виховання мас здійснює образотворче мистецтво.

Вирішуючи цю проблему, Центральна Рада та Генеральний Секретаріат освіти влітку 1917 р. розгорнули діяльність по створенню виставок українського образотворчого мистецтва та музеїв. Внаслідок цієї роботи восени цього ж року у м. Києві утворилася Українська національна картинна галерея. До її фондів були зібрані полотна українських та західноєвропейських живописців. Галереї передали частину своїх робіт або власних колекцій живопису художники М.Жук, М.Бойчук, Г.Нарбут, В.Кричевський, М.Козік, Г.Дяченко, М.Бурачек, М.Самокиш. Подарували виставці колекції полотен Г.Павлуцький, В.Винниченко, В.Щавінський, Д.Антонович, М.Грушевський та інші культурні і політичні діячі України[14].

На зразок Національної, подібні виставки або галереї було створено у Харкові, Катеринославі, Полтаві, Чернігові. Діяли також виставки художнього розпису кераміки, вишивки, народного одягу, тканих килимів тощо.

Генеральний Секретаріат освіти створив групу скульпторів, яка змоделювала проекти побудови пам'ятників, барельєфів, скульптурних ансамблів Т.Шевченку, Б.Хмельницькому, С.Наливайку, студентам загиблим під Крутами, пам'ятник "Свободи" на честь проголошення незалежності України тощо. Необхідно підкреслити, що, незважаючи на економічні труднощі і громадянську війну, частина з цих проектів було реалізовано. Зокрема, були зведені пам'ятники Т.Шевченку у м. Києві (Ф.Балавенський), Ромнах (І.Кавалерідзе), відкрито меморіальні дошки Кобзарю та іншим видатним особам у Чернігові, Миколаєві, Одесі, Полтаві[14].

Українські уряди приділяли досить велику увагу створенню мережі різноманітних музеїв і збиранню до них історико-культурних пам'яток українського народу.

Влітку 1917 р., на рішення Генерального Секретаріату освіти та його відділу охорони пам'яток, у м. Києві було засновано Український національний музей. Згодом подібні музеї були відкриті у Полтаві, Харкові, Одесі, Миколаєві, Катеринославі та інших містах. В період правління гетьмана П.Скоропадського і Директорії УНР в Україні розпочато створення історичних, мистецтвознавчих, етнографічних, археологічних та інших музеїв. До вторгнення денікінців у республіці діяло 10 центральних, 37 губернських та по декілька десятків повітових і волосних музеїв у кожній губернії. У них була зібрана велика кількість національних історико-культурних цінностей, а музеї відвідувало багато населення[15].

Невичерпаним джерелом і носієм духовних й культурних цінностей є книга. Питанню поширення знань в маси через читання літератури надавалося особливої уваги. Тут варто зазначити, що до 1917 р. бібліотечна мережа України була невелика і у більшості з них практично не було українських книжок. Наприклад, у економічно розвиненій і територіально великій Катеринославщині на 1600 населених пунктів припадало лише 150 читалень. Іще гірше становище з бібліотеками було в інших губерніях[16]. Для вирішення цього

питання влітку 1917 р., за пропозицією Центральної Ради, в м.Києві створилася Національна бібліотека. У ній протягом року було зібрано майже один мільйон книжок, сформовано архівний фонд та відділ "Україністика". Ця бібліотека стала на той час однією з найбільших у Європі. Активну участь у формуванні її фондів брали А.Кримський, В.Вернадський, С.Єфремов, І.Житецький, В.Нарбут[17]. Згодом філіали Національної бібліотеки утворилися у губернських центрах.

Крім великих, впродовж 1917 – 1919 р. на території України заснувалася значна кількість повітових, волосних, сільських та інших бібліотек. На 1920 р. у республіці діяло 2256 бібліотек республіканськo-повітового масштабу 11,2 тис. сільських та 12 248 бібліотечних осередків. В доповнення до них функціонувала велика мережа бібліотек, куточків читача у школах, училищах, вузах, наукових товариствах, "Просвітах", на заводах, фабриках, при громадських організаціях[18].

Значний вплив на розгортання національно-культурної роботи мало рішення Центральної Ради (березень 1918 р.) про надання українській мові статусу державної та проведення українськими урядами широкої роботи з українізації державно-адміністративного апарату, органів правосуддя, армії й громадсько-політичного життя держави.

Не можна не згадати також і той факт, що в ході культурного будівництва уряди, місцеві органи влади, "Просвіти" приділяли багато уваги ідейно-патріотичному вихованню населення. При святкуванні з масами різних знаменних подій, пов'язаних з історією українського народу, днями народження гетьманів, поетів, письменників тощо. Але серед цих заходів з найбільшим розмахом в усій Україні проходили урочистості, пов'язані з іменем Тараса Шевченка. Напровесні 1919 р., за рішенням Директорії УНР, день народження Кобзаря 9 березня був винесений у всенародне національне свято. Майже впродовж всього березня місяця в Україні проходили "Шевченківські дні", під час яких відбувалися різні мітинги-концерти, виставки його творів. На ці урочистості було запрошено багато зарубіжних гостей, у тому числі й діячів культури слов'янських народів. Як свідчать документи того періоду, шевченківські дні пробудили у народі таке високе національно-патріотичне піднесення, якого не знала українська земля з часів Хмельниччини[19].

Таким чином, культурне будівництво в роки української революції посилило процес дальшого національно-ідейного і духовного самоутвердження українського народу та його консолідації у боротьбі за своє визволення від пут Російської імперії й побудову власної суверенної держави.

---

[1]Вісти з Української Центральної Ради. – № 5. – 1917. – травень.
[2]Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВОВУ). – Ф. 2581. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 148; Київський обласний державний архів – Ф. 185. – Оп. 1. – Спр. 513. – Арк. 148.
[3]Нова Рада. – 1918. – 13 квітня.
[4]ЦДАВОВУ. – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 75. – Арк. 4; Спр. 1162 – Арк.181.
[5]Там само. – Ф. 1064. – Оп. 2 .– Спр. 9. – Арк. 6.
[6]Нова Рада. – 1918 – 4 жовтня, 14 листопада.
[7]ЦДАВОВУ. – Ф. 2581 – Оп. 1. – Спр. 203 – Арк. 9; Нова Рада – 1918 – 1 грудня.
[8]Нова Рада. – 1918. – 8 вересня; Відродження. – 1918. – 11 вересня.
[9]Життя Поділля. – 1919. – 12 лютого.
[10]ЦДАВОВУ. – Ф. 1113. – Оп. 2. – Спр. 82. – Арк. 66; Ф. 1429 – Оп. 2. – Спр. 76. – Арк. 51.
[11]Народна воля. – 1918. – 19 квітня.
[12]ЦДАВОВУ. – Ф.166. – Оп.1. – Спр.1162. – Арк.46.
[13]Там само. – Ф.2581. – Оп.1. – Спр.15 – Арк.18; Робітнича газета. – 1917. – 18 листопада.
[14]Нова Рада. – 1918. – 29 жовтня; Известия. – Чернигов. – 1919. – 4 мая.
[15]ЦДАВОВУ. – Ф. 166. – Оп. 1. – Спр. 950. – Арк. 108; Оп. 2. – Спр. 469. – Арк. 152.
[16]Там само. – Ф. 2582. – Оп. 3. – Спр. 21. – Арк. 49.
[17]ЦДАВОВУ. – Ф. 2201. – Оп. 2. – Спр. 598 – Арк. 14.
[18]Там само. – Ф. 166. – Оп. 2. – Спр. 133. – Арк. 27, 102.
[19]Там само. – Ф. 2582. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 23; Життя Поділля. – 1919. – 10 березня; 19 березня.

Віталій ТУЧИНСЬКИЙ
Київ

ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ РОЗВИТОК МОЛДАВСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНШИНИ ПІВДНЯ УКРАЇНИ
в другій половині XIX – початку XX століття

Історія та культура кожного народу – унікальне, неповторне та багатогранне явище. Це стосується і етнічних спільнот України. Згідно із постулатом, поширеним серед істориків та етнографів, той хто знає лише один народ – не знає жодного. І справді, пізнання минулого та сучасного народів, особливо споріднених територіально, дозволяє краще визначити і з'ясувати роль і місце власного народу в колі інших.

Публікація, що пропонується увазі читача, присвячена дослідженню культурного розвитку молдавського населення Півдня України в другій половині XIX – початку XX ст.

В другій половині XIX – на початку XX ст. молдавани Півдня України проживали переважно у Тираспольському, Ананьївському та Єлизаветградському повітах Херсонської та Балтському, Ольгопільському, Ямпільському повітах Подільської губерній.

Враховуючи те, що майже всі молдавани України були сільськими жителями, рівень грамотності серед них був дуже низьким. Для підтвердження цього приведемо дані земської статистики, зокрема в Херсонській губернії.

Таблиця 1[1]

Дані про стан грамотності населення в повітах Херсонської губернії на 1890 р.

Повіти	Відсоток грамотного населення		
	Чоловіки	жінки	разом
Ананьївський	15,0	3,8	9,4
Єлизаветградський	12,9	2,8	7,9
Тираспольський	11,8	2,7	7,7
В цілому по губернії	19,7	6,2	12,9

Отже, в Ананьївському, Єлизаветградському та Тираспольському повітах Херсонської губернії, де поруч з українцями проживало молдавське населення губернії, рівень писемності був значно нижчий, ніж в середньому по губернії. Найменша кількість грамотного населення проживала в цей час у Тираспольському повіті, де відсоток молдавського населення був найвищий серед повітів Півдня України. Особливо складне становище було серед жінок, так зокрема, у Тираспольському повіті лише 2,7% серед них були писемні.

В другій половині XIX століття на Півдні України формується та розширюється мережа початкової освіти, яка включала церковно-приходські, земські та школи, що фінансувалися Міністерством освіти. При цьому слід враховувати, що імперія проводила активну політику русифікації національних меншин. Так, в другій половині XIX – на початку XX ст. в Україні не було жодної школи з молдавською мовою навчання. Проблеми початкової освіти Херсонської губернії знайшли своє відображення у звіті губернатора за 1881 р. Там, зокрема, зверталась увага на гостру нестачу шкіл, а також небажання частини селян віддавати своїх дітей на навчання у школи, в яких зовсім не вчили ремеслам[2].

Кількість земських та міністерських шкіл і класів в окремих повітах Херсонської губернії в кінці XIX – початку XX ст. починає збільшуватися.

Простежується також тенденція до швидкого зростання світської початкової освіти в повітах компактного проживання молдавського населення. Так, зокрема, число земських шкіл у названих вище повітах зросло із 142 у 1891 р., до 322 у 1913 р., а чисельність класів у них збільшилась відповідно з 262 до 544, тобто більше ніж у два рази. В цей час зростала і чисельність міністерських однокласних шкіл: із 4-ьох у 1891 р. до 37-ми у 1913 р. Проте, як бачимо, земські школи були основним типом світської початкової школи, міністерських шкіл було значно менше.

© В.Тучинський

Протягом другої половини XIX – початку XX ст. витрати земств на утримання шкіл зростають. Так, в Херсонській губернії, де проживали молдавани, у 1875 р. із бюджету земств на освіту в середньому на одного жителя губернії було витрачено 10,1 коп., в 1900 р. такі витрати склали 21,4 коп., а у 1913 р. – 32,3 коп.[3] Тобто фінансування освіти губернським земством з 1875 р. по 1913 р. зросло більше, ніж у три рази. Наслідки роботи земств були б значно кращими, якби не подальше посилення антинародної політики уряду в сфері освіти. Олександр III не раз висловлював незадоволення діяльністю земств у галузі шкільництва і вказував міністрам на небажаність надмірного захоплення земств розвитком освіти народу. За ініціативою обер-прокурора Синоду К.Победоносцева у 1884 р. були затверджені "Правила про церковно-парафіяльні школи", які передбачали повсюдне створення таких шкіл, що по суті було засобом боротьби із світськими земськими школами. Це були однокласні або двокласні школи, які відкривалися парафіяльними священиками або з їх дозволу іншими особами за кошти парафії.

У трьох південних повітах Подільської губернії, де проживало частково і молдавське населення число церковно-приходських шкіл зросло з 280 у 1886 р. до 478 у 1909 р., за цей же час кількість учнів у них збільшилася з 8057 до 20305. Разом з тим, грошові витрати на одну школу зменшилися за цей час з 52 руб. до 45 руб. При цьому варто зауважити, що в Подільській губернії витрати на одну церковно-приходську школу в середньому у 1909 р. складали 56,4 руб., а на одного учня – 1 руб. 42 коп.[4] Отже, в усіх трьох повітах витрати на одну школу були значно нижчі середньогубернського показника. Щодо витрат на одного учня такого типу шкіл, то лише у Ямпільському повіті вони були вище середніх показників Подільської губернії, а у Балтському та Ольгопільському цей показник був найнижчим у губернії.

Але найшкідливішим для національних меншин було те, що навчання в народних та церковно-парафіяльних школах проводилось російською мовою, що сприяло занепаду національних мов та прискорювало асиміляцію національних меншин Півдня України, не сприяло їх консолідації з корінним українським етносом.

Початкова освіта була доступна далеко не всім дітям, особливо у сільській місцевості. Так, в Херсонській губернії на початку XX ст. на 1000 чол. населення в початкових школах всіх типів вчилося дітей по повітах: Єлизаветградському – 42, Ананьївському – 41 та Тираспольському – 49[5]. Багатьом дітям було відмовлено в навчанні. Так, за даними 1906 р. в Єлизаветградському повіті вчилося у школах 11198 дітей, а кількість тих, яким було відмовлено у навчанні склала 4034 , із них через те, що немає місця в школах – 3531[6]. Таке ж становище було і у Балтському повіті Подільської губернії. У 1908 – 1909 навчальному роках із 42261 дитини шкільного віку в школах вчилися 19590, або 46,3%. Відмовлено через відсутність місць у школах 2076 дітям[7].

За даними Херсонського губернського статистичного комітету в селах губернії на 1 січня 1908 р. налічувалося 344920 дітей шкільного віку. З них навчалося у школах 136382 особи, тобто 60,5% сільських дітей губернії не були охоплені шкільним навчанням[8].

Щодо середніх навчальних закладів, то у 1901 р. в Херсонській губернії їх налічувалося 26, із них 17 гімназій та 9 реальних училищ. Гімназії в кінці XIX ст. все більш перетворюються на заклади для навчання дітей привілейованих класів, і робилося все для того, щоб не допустити до навчання в них дітей простого люду, тим більше представників національних меншин. З цією метою у 1887 р. було закрито підготовчі класи при гімназіях, а 18 червня цього року міністр освіти І.Делянов видав славнозвісний указ про "кухарчиних дітей", відповідно до якого було заборонено приймати до гімназій "дітей візників, лакеїв, кухарів, прачок і тому подібних людей... хіба обдарованими надзвичайними здібностями"[9]. А тому, враховуючи соціальне становище молдавського населення Півдня України, можна стверджувати, що представників цієї національності в гімназіях вчилося дуже мало.

Незначна частина молдаван вчилися у вищих навчальних закладах, зокрема у трьох університетах, що знаходились на території України. Так у 1910 р. група молдавських студентів з Бессарабії та Тираспольського повіту Херсонської губернії, що навчалися у Київському університеті Святого Володимира, створили касу взаємодопомоги та, як сказано у донесенні поліції, "допускали висловлювання проти існуючого ладу", а тому поліція встановила за ними негласний нагляд[10].

Результати перепису населення 1897 р. засвідчили незначне зростання чисельності грамотних. Проілюструємо це на прикладі Балтського, Ольгопільського та Ямпільського повітів Подільської губернії. Так, на час проведення перепису грамотність серед чоловіків Балтського повіту складала 23,1%, серед жінок – 6,2% . В Ольгопільському повіті відповідно 20,6% та 5,6%, в Ямпільському 21,7% чоловіків та 5,5% жінок були писемними[11]. Якщо прийняти до уваги, що за переписом 1897 р. в Україні 24% населення було писемним, а серед селян 20% вміли читати і писати, то молдавська національна меншина мала значно нижчий рівень писемності – близько 14,5%. Особливо високий рівень неграмотності був серед жінок. Якщо в середньому в Україні, за даними цього ж перепису, грамотними були близько 10% жінок, то серед молдаванок він складав близько 6%. Це пояснюється тим, що початкова школа для дівчаток в повітах компактного проживання молдаван була малодоступною. Так, в описі молдавського села Хрустова Ольгопільського повіту, що датується 1862 р. згадується школа, в якій в цей час вчилися 98 учнів, всі хлопчики[12]. Із 3383 учнів церковно-парафіяльних шкіл Балтського повіту в 1886 р. було лише 268 дівчаток, що складало 7,9% [13].

В кінці XIX ст. в Україні з'являються перші публічні бібліотеки. В 1912 р. в Подільській губернії таких бібліотек було п'ять, в Херсонській шість. Проте, в повітах, де проживало молдавське населення губерній, не було жодної бібліотеки, крім бібліотек навчальних закладів[14].

Характеризуючи рівень медичної допомоги у повітах, де проживало молдавське населення, слід мати на увазі, що вона знаходилася у досліджуваний період у стадії становлення. В другій половині XIX ст. поступово створюється мережа лікарняних та амбулаторних закладів, яких було вкрай мало, а їх фінансування було недостатнім. Кількість жителів та територій, що припадали на одного лікаря були такими значними, що робили лікарську допомогу малоефективною.

Із трьох повітів Херсонської губернії, де проживала основна маса молдавського населення, два – Ананьївський та Єлизаветградський були найгірше забезпечені лікарською допомогою. Дещо краще становище було в Тираспольському повіті. Проте у 1913 р., у порівнянні з 1886 р., трохи покращується стан медичного обслуговування населення вищезгаданих повітів.

Зупинимось детальніше на рівні медичного обслуговування мешканців Тираспольського, Єлизаветградського та Ананьївського повітів Херсонської губернії на рубежі XIX – XX ст. Всього в Тираспольському повіті у 1895 р. було 8 лікарів та 16 фельшерів. У повіті в цей час було три лікарні – Тираспольська та Дубосарська на 22 ліжка кожна і Петрівська на 12 ліжок. На них було витрачено у цьому ж році 1622 руб. 56 коп. та п'ять амбулаторій з річним фінансуванням 2281 руб. 17коп[15]. Збереглися статистичні дані про національний склад хворих, що перебували на стаціонарному лікуванні в1895 р. в лікарнях Тираспольського повіту. Серед них українці складали 53,3%, молдавани – 19,2%, євреї – 2,6%, німці – 4,3% та росіяни – 3,3%[16].

Таке ж становище із медичним обслуговуванням було і у Ананьївському повіті, де у 1898 р. працювало 10 лікарів та 19 фельшерів. В медико-санітарному огляді повіту за 1897 р., як найгостріша проблема відзначалася мізерна плата фельшерів, із-за якої багато з них залишають роботу. Тому земська влада прийняла рішення підвищити їм плату на рік до 400 руб. та виплачувати щорічно надбавку 25 руб. Число лікарняних ліжок на 100 мешканців повіту у 1897 р. коливалося від 0,6 у Степанівській волості, до 1,1 у Олександрівській. В повіті працювало дві лікарні – Ананьївська на 45 ліжок, де протягом 1897 р. лікувалось 602 хворих та Московська на 15 ліжок, де в цьому ж році лікувалось 380 хворих. Амбулаторну допомогу в повіті на 1000 жителів отримали у 1897 р. в середньому 513 чол., від 1465 хворих у м. Березівці до 27-ми у Романко-Балкській волості[17].

В Єлизаветградському повіті в 1906 р. практикували 9 лікарів та 28 фельшерів та акушерів. В повіті в цей час знаходились дві лікарні – Єлизаветградська на 50 ліжок та Новоархангельська на 18 ліжок, де протягом року лікувалося 860 хворих. Амбулаторну допомогу в повіті на 1000 жителів отримали в середньому 450 чоловік. Земство Єлизаветградського повіту у своєму звіті за 1907 р. відзначало низький рівень медичного забезпечення мешканців повіту. Подібна ситуація спостерігається нами і в повітах Подільської губернії, де проживало молдавське населення. Так, у Балтському повіті у 1907 р. було 4 лікарні на 115 ліжок, працювало 11 лікарів, 35 фельшерів та 21 акушерка[18].

Кількість аптек, що працювали в повітах компактного проживання молдаван була дуже мала. Проілюструємо це на прикладі Балтського, Ольгопільського та Ямпільського повітів Подільської губернії в 1896 р. Так, в Балтському повіті було 9 аптек, із них в сільській місцевості – 2, Ольгопільському – 8, в сільській місцевості лише 1. Дещо краще становище із забезпеченням ліками було у Ямпільському повіті, із 11 аптек повіту – 5 знаходилися в селах[19].

На початку XX ст. медичне обслуговування населення в губерніях та повітах проживання молдавського населення дещо покращується.

Кількість лікарів в повітах Херсонської та Подільської губерній, де проживало і молдавське населення Півдня України, зросла з 47-ми у 1895 р. до 77-ми у 1913 р. Значно зросло за цей час і фінансування медичної галузі. Проте, незважаючи на зростання кількісних показників медичного обслуговування, воно продовжувало залишатись важкодоступним для широких мас сільського населення.

Даючи характеристику християнській вірі молдавської етнічної групи в Україні у визначений період, слід мати на увазі, що майже всі вони були православними, що завжди зближувало їх з українцями. Так, за переписом 1897 р. серед молдаван Подільської губернії 99,3% чоловіків та 98,4% жінок були православні християни[20].

Цікаву інформацію з приводу особливостей віри молдаван дослідник може знайти зокрема у "Подільських Єпархіальних відомостях" кінця XIX – початку XX ст. Зокрема в описі села Нестоїтна Балтського повіту читаємо: "Жителі в переважній більшості молдавани, завжди були православними. Молитв із них майже ніхто не знає ні молдавською, ні російською мовою[21]. Ось яку характеристику православної віри молдаван дано в описі с. Молокиш Балтського повіту в 1901 р.: "Прихожани дуже релігійні, уважні до храму. Ходять на богомілля всі, особливо жінки, які регулярно відвідують навіть Бессарабські монастирі, щоб послухати богослужіння молдавською мовою"[22].

Характерною рисою віри молдаван була велика кількість язичницьких культів і традицій, що зберігалися поряд із православним християнством. Через таку обставину, як стверджує відомий дослідник В.Семенов-

Тянь-Шанський, українці називають молдаван "віруючими тринадцятої віри". Зокрема, він проводив багато прикладів існування язичницьких пережитків серед молдаван. Всякі нещастя, бурі, загибель людей та худоби вони приписують діям злих русалок, єдиним спасінням від цього вважали часник і полин, захований за пояс або під подушку. Молдаванин перш ніж випити будь-який напій дує на нього, щоб відігнати злих духів. Язичницькі традиції активно використовувалися і при будівництві будинку, коли під фундамент клалися овечі голови, горшки із "заговореною " водою. Особливою пошаною у молдаван користуються знахарі, що часто мали вирішальний вплив на мешканців навколишніх сіл[23].

Одним із пережитків язичницького культу Юпітера є святкування молдаванами Балтського, Ольгопільського та Ямпільського повітів Подільської губернії восьми четвергів після Пасхи, і переконати їх відмовитися від цього, як стверджував священик на сторінках "Подільських Єпархальних відомостей", в найближчий час неможливо[24]. Пережитки язичницьких культів проявлялися і у похоронних обрядах молдаван. Так, зокрема в молдавських селах Ольгопільського та Ямпільського повітів Подільської губернії в кінці XIX – початку XX ст. в будь-яку пору року небіжчиків везли на кладовище на санях, причому ритуал пишних народних похорон вимагав використання саней, запряжених волами. В селі Бабчинцях Ямпільського повіту на роги волам одягають калачі. На похоронах молдавани готовили "пом" – прибране дерево, яке несли попереду поминальної процесії. Його прибирання різне за кількістю предметів і залежить від добробуту сім'ї[25].

На початку XX ст. справжнім центром молдавського національно-релігійного руху в Україні став монастир православної секти інокентіївців "Рай", що знаходився на хуторі поблизу с. Липецьке Ананьївського повіту Херсонської губернії. Секта та її монастир були засновані у 1908 році ієромонахом Балтського монастиря Інокентієм. Засновник секти Інокентій, в миру Іон Суручан, був вихідцем з Бессарабії, який ще у молодому віці прийняв сан ченця. Після перебування в кількох монастирях Бессарабії, він у 1901 р. став ченцем Балтського монастиря. Як свідчать тогочасні джерела, Інокентій виступав за спрощення церковної ієрархії та обрядів. В 1908 р. Інокентій з групою своїх прихильників покинув Балтський монастир та заснував новий поблизу с. Липецьке Ананьївського повіту. Богослужіння в монастирі велося молдавською мовою, що сприяло поширенню його впливу серед молдаван. На святкові богослужіння до монастиря приходило багато православних молдаван не тільки Херсонської, а і Подільської губерній. Після смерті Інокентія у 1911 р., секту очолили його послідовники Семен та Домініка Левізорь. Православна секта проіснувала до 1920 р., коли її монастир було закрито.

Автором знайдено багато цікавих свідчень про особливості рис характеру, що були типовими для молдавського населення. Зокрема, у дослідженні офіцера генерального штабу Російської армії А.Шмідта, що датується 1863 р. читаємо: "Склад молдаванина у багатьох рисах нагадує тип українця. Він такий же рослий, сильний, так само здатний до важкої праці, майже такий же лінивий у рухах. Риси обличчя його досить красиві і носять характер південного типу. Багатовікове іноземне іго відобразилось на характері молдаванина. Він мало цікавиться суспільними інтересами. Сам розум його ніби занурений у дрімоту, хоча його розумових здібностей не можна заперечувати: гострота його розуму важка, замислувата, розум не прямий, не сильний, а хитрий та скритний. Краща риса характеру молдаван – любов до людей, готовність допомагати своїм бідним одноплемінникам і не допускати, щоб хто-небудь з них був дуже бідним, тому серед них і немає жебраків"[26].

В історико-статистичному описі молдавського с. Хрустова Ольгопільського повіту Подільської губернії, що був проведений у 1862 р. зокрема читаємо: "В полі на роботах молдавани люблять допомагати один одному, при обіді запрошують один одного, а тому сідають їсти разом, кладучи на загальний стіл кожен свій шматок хліба і жоден сам окремо не їсть, а якщо трапиться, що хто із них і хліба немає, то всі розділять з ним свій обід"[27]. А ось яку характеристику дано молдаванам Південного Поділля в етнографічному збірнику 1862 р. Вони майже всі росту середнього, міцної статури, до фізичної праці здатні, швидкі і проворні, шанують і поважають старших, моральності доброї, зовнішності привабливої[28]. До позитивних рис молдаван, для яких Україна стала другою Батьківщиною, можна віднести їх прямоту думок та вчинків, нетерпимість до підлабузництва, волелюбність та гордість.

Разом з тим, окремі дослідники відзначали і деякі негативні риси в характері молдавського населення. Така характеристика міститься, зокрема, у вищезгаданому дослідженні А.Шмідта. Він писав, що молдавани мають схильність до надмірного вживання спиртних напоїв, особливо восени, коли виробляють вино. Вся домашня робота покладена у них на жінок, які дуже працьовиті. Молдаванин, пише далі дослідник, радий приймати гостей у своєму домі, та й сам любить ходити в гості. На виховання дітей батько звертає мало уваги, порядок і чистота у молдавській хаті може служити прикладом для українців і росіян, вважає автор. Молдавани сурово дотримуються правил платити взаємністю – якщо вони у когось були в гостях, то обов'язково їх запросять до себе.

Їх сімейний побут, як свідчать джерела того часу, носив патріархальний характер, що проявлялося у повній залежності жінки від чоловіка та у повному пануванні старших над молодшими членами родини. Молдавани унаслідували рабський погляд на жінок від багатовікового турецького панування. В молдавських сім'ях все по господарству роблять разом, а домашня робота покладена лише на жінок. Молдаванки

характеризуються працьовитістю, чесністю, вони завжди були вірними дружинами, що вміло ведуть господарство. Вихованням дітей у сім'ї переважно займається мати. Варто також відзначити і те, що розлучень і сімейних розладів у молдаван відбувалося значно менше ніж в українців, що пояснювалось, переважно, поведінкою жінок, які в більшості випадків корилися долі, якою б важкою вона не була.

Зупинимось коротко на характеристиці окремих елементів побуту молдавського народу Півдня України у досліджуваний період.

Цікаву інформацію про житло молдаван України містить опис Щербанівської волості Єлизаветградського повіту, складений у 1891 р. Там, зокрема, знаходимо, що хати молдаван волості схожі до житла східного типу, в яких навіть не прийнято варити їжу, для цього у дворі будувалося окреме приміщення. Перевага такої хати, читаємо у дослідженні, у її чистоті та просторності. Пічки в ній топляться із сіней, в хаті немає лежанок, що відрізняє їх від помешкання українців. Складається житло молдаван, як правило із двох половин – одна для постійного проживання сім'ї, інша – прибрана світлиця, в якій приймають гостей та влаштовують гуляння. Прикрашають світлицю однаково: при вході до неї знаходиться мисник-шафа з посудом, біля стіни прибране ліжко. На вікнах – занавіски. У передньому куті ікони, де зображено Ісуса Христа, Святих Миколу, Юрія та ін. Як правило ікони оздоблюються рушниками. На стінах у багатьох помешканнях молдаван розміщуються картини, переважно зображення війн, героїв, таких як Скобелєв, Гурко та ін. Трапляються також і картини із зображенням страшного суду. Стіни в хатах завішані килимами, ними ж застилають канапки, столи та скрині, а у багатих селян прибрано килимами і підлогу. Внутрішні та зовнішні стіни їхніх хат декілька раз на рік вимащуються вапном або білою глиною, крім цього молдавани люблять розписувати своє житло зовні. У їх поселеннях майже всі помешкання розписані рослинним та геометричним орнаментом у вигляді кола, трикутників, ламаних та кривих ліній[29].

Молдавани Півдня України будували стіни хати переважно з вапняку, двері, вікна та дахи виготовлялися із дерева, дах покривали соломою або очеретом. Побудова хати в середньому обходилась у 200 – 300 руб. Крім хати у молдавському господарстві важливу роль відігравала комора, там зберігалися діжки для зерна, борошна, реманент, упряж для коней. Конюшня та хлів, як правило, були під одним дахом. Біля дому будувався кам'яний погріб. Двори обгороджувалися кам'яними мурами і займали площу в середньому 50 сажень (сажень – 2,1 метра) довжини та 30 сажень ширини.

Національні особливості молдаван України знаходили свій вияв і у харчуванні. Народною стравою вважалася мамалига, яка із сиром, маслом та молоком – була для них найкращою стравою. Любили молдавани і голубці, які готували із яловичини, або овечого фаршу, рису, або пшона, завернуті в виноградний, або капустяний листок. Вживали також відварену квасолю, суп з чечевиці з яловичиною або бараниною, млинці, що приготовляються з прісного пшеничного тіста з начинкою гарбуза або сиру. Молдавани споживали також різноманітні молочні продукти, серед них важливе місце займала бринза. Їжу молдавани запивали бражкою, яку приготовляли із просяного борошна. Продукти для приготування їжі вони зберігали у прибудові, що розміщується, як правило, позаду хати. Посуд молдавани в більшості випадків виготовляли з глини – горшки, макітри, миски, чашки та ін.

Національним колоритом відзначався і одяг молдаван України. Влітку чоловіки одягали полотняну сорочку, підперезану поясом та свиту, шаровари, лапті і солом'яний капелюх. Зимою – кожух, чоботи та шапку. У свята молдавські чоловіки одягали чоботи з високими каблуками, сині шаровари та кольоровий кафтан. Одяг молдавського пастуха значно простіший – чорна овеча шапка, білий кафтан, перев'язаний широким ремінцем, поверх якого одягали сірий халат з накидкою. Жіночий одяг молдаванок складався із сорочки з вишитими рукавами, поверх неї одягали вовняну запаску, вишиту шовковими нитками та вовняний кольоровий корсет-безрукавку. На голову одягали очіпок, шию прикрашали дерев'яним намистом. На лобі молдаванки люблять пов'язувати різнокольорові стрічки, іноді з монетами. Дівчата заплітають своє волосся в багато кіс, жінки покривають голову хусткою. У святкові дні одягають сукні з поясом, жилетку з хутром по краях, чоботи із червоної або жовтої шкіри та багато намиста, інколи із монет[30].

В кінці XIX – на початку XX ст. руйнуються народні традиції молдаван. В цей час національне вбрання все більше витісняється міським одягом. Фабричні тканини і готові вироби проникають у молдавське село і успішно конкурують з домотканим одягом. Приходить в занепад і така стара галузь молдавського ремесла, як килимарство. У килимовий малюнок проникають мотиви, запозичені селянами із дешевої друкованої продукції, особливо з листівок та етикеток. Натуральні фарбники замінюються штучними, спрощується малюнок узору. Те ж відбувається із керамікою, меблями та домашніми речами[31].

Таким чином, оцінюючи рівень етнокультурного становища молдавської національної меншини у досліджуваний період, варто відзначити, що він мав свою специфіку і особливості розвитку. Це зумовлювалося двома обставинами: активною політикою русифікації національних меншин Півдня України, яку проводила Російська імперія, а також соціальним становищем молдавського населення, яке було переважно селянським. Все це привело до того, що на рубежі XIX – XX ст. близько 90% молдаван були неписемними. Молдавани Півдня України не мали в цей час жодної школи з молдавською мовою навчання. Медичне обслуговування в губерніях та повітах їх проживання хоч і дещо покращилося, все ж залишалося малодоступним для широких селянських мас. Проте, і в таких складних умовах, молдавська етнічна

меншина Півдня України зуміла зберегти свою національну самобутність, мову, культуру, традиції та обряди.

[1]Сборник Херсонского земства. – Херсон, 1890. – № 2. – С. 162 – 164.
[2]Державний архів Одеської області. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 158. – Арк. 47 зв.
[3]Сборник Херсонского земства. – Херсон. – 1913. – № 4. – С. 73 – 74.
[4]Обзор Подольской губернии за 1909 г. – С. 134 – 135.
[5]Краткий обзор народного образования Херсонской губернии за 1906 г. – Херсон, 1908. – С. 12.
[6]Там само. – С. 73.
[7]Начальное образование в Подольской губернии в 1908 – 1909 гг. – С.11.
[8]Державний архів Херсонської області (далі ДАХО). – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 90. – Арк. 7 – 8.
[9]ДАХО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 43. – Арк. 14 – 16.
[10]Центральний державний історичний архів України у м. Києві. – Ф. 442. – Оп. 1. – Спр. 43. – Арк. 15.
[11]Первая всеобщая перепись населения Российской империи – 1897 г. Т. XXXII. Подольская губерния. – СПб., 1904. – С. 17, 26, 32.
[12]Историко-статистическое описание с. Хрустовой Ольгопольского уезда Подольской епархии // Подольское епархиальные вєдомости (далі ПЕВ). – 1862. – № 16. – С. 528 – 529.
[13]Обзор Подольской губернии за 1886 г. – С. 120.
[14]Обзор Подольской губернии за 1912 г. – Кам.-Под., 1913. – С. 171.
Обзор Херсонской губернии за 1912 г. – Херсон, 1913. – С. 159.
[15]ДАХО. – Ф. 5. – Оп.1. – Спр. 226. – Арк. 64.
[16]Там само. – Спр. 229. – Арк. 6 – 7.
[17]Медико-санитарный обзор по Ананьевскому уезду Херсонской губернии за 1897 г. – Ананьев, 1898. – С. 4.
[18]Обзор Подольской губернии за 1908 г. – Кам.-Под., 1909. – С. 21 – 22.
[19]Кам'янець-Подільський міський державний архів (далі КПДА). – Ф. 233. – Оп. 1. – Спр. 64. – Арк. 12 – 13.
[20]Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897г. Подольская губерния. – С. VI.
[21]Историко-статическое описание с. Нестоитной Балтского уезда // Подольские епархиальные ведомости. – 1870. – № 12. – С. 323.
[22]Державний архів Вінницької області (далі ДАВО). – Ф. 295. – Оп. 1. – Спр. 32. – Арк. 16 – 17.
[23]Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная и дорожная книга. Под ред. И.П.Семенова-Тянь-Шанского. – СПб., 1910. – Т.14. – С. 204.
[24]Несколько слов о причине празднования молдаванами восьми четвергов после Пасхи // Подольские епархиальные ведомости. – 1910. – № 20. – С. 461 – 463.
[25]ДАВО. – Ф. 363. – Оп. 1. – Спр. 19. – Арк. 43, 43 зв.
[26]Шмидт А.А. Херсонская губерния. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. – СПб., 1863. – Т. 24. – С. 507 – 508.
[27]Историко-статистическое описание с. Хрустовой Ольгопольского уезда Подольской епархии // Подольское епархиальные ведомсти. – 1862. – №16. – С. 527.
[28]Мартыновский В. Черты нравов молдаван бывшего пятого округа Подольского военного поселения. В кн. Этнографический сборник. – 1862. – № 5. – С. 49.
[29]Бабенко В.А. Из этнографических наблюдений в Екатеринославской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1905. – Т. 16. – С. 340.
[30]Историко-статистическое описание с. Кетросы Ольгопольского уезда Подольской епархии // Подольское епархиальные ведомсти. – 1889. – № 6. – С. 207.
[31]Кустарные промыслы Подольской губернии. – Кам.-Под., 1916. – С. 281.

Тетяна ГОРБАНЬ
Київ

ПРИБАЛТІЙСЬКИЙ ЕТНІЧНИЙ ЕЛЕМЕНТ В СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

на межі 10 – 20-х років XX століття

Прибалтійська етнічна спільнота, попри свою нечисленність, відігравала досить-таки помітну роль в суспільно-політичному житті України на етапі утвердження радянської влади.

Така роль значною мірою обумовлювалася притаманними литовцям, латишам та естонцям особливостями національного менталітету, найбільш виразними з яких можна назвати почуття національної самосвідомості і прагнення до власної державності. Ці риси яскраво виявили себе як в період утворення Радянського Союзу, коли держави Прибалтики змогли відстояти свою незалежність, так і в останній добі існування СРСР, коли саме прибалтійські республіки першими вийшли з його складу.

Усвідомлення національної ідентичності вирізняло і представників прибалтійських народів, що проживали в Україні у перші десятиліття XX століття, не дозволивши їм "загубитися" серед десятків інших малих етнічних спільнот. Вони належали до нечисленних національних меншин. За даними статистичних матеріалів НКВС, у дев'яти з дванадцяти губерній Української РСР (Київській, Харківській, Полтавській, Чернігівській, Кременчуцькій, Одеській, Миколаївській, Катеринославській, Донецькій) в 1920 р. проживало 16,5 тис. литовців (0,09% загальної чисельності населення обстежених губерній) та 10,8 тис. латишів (0,06%)[1]. Щоправда, ці дані були далеко не повними і стосувалися більшою мірою колоністів, що здавна проживали в Україні. В той же час в республіці перебували ще десятки тисяч прибалтійців, які опинилися тут внаслідок військових подій.

Основними місцями розташування литовців, латишів та естонців в Україні були великі промислові центри – Харків, Київ, Одеса, Катеринослав та інші. Литовські, латиські та естонські колоністи мешкали також в сільських місцевостях півдня України та Криму, проте їх кількість тут була незначною. В той же час в Україні перебувало багато евакуйованих та біженців з Литви, Латвії, Естонії, які опинилися тут під час Першої світової війни. Основний їх загал становили робітники промисловості, а також демобілізовані солдати.

Природно, що люди, які з тих чи інших причин залишили свою батьківщину в добу військово-політичних катаклізмів, виявляли наполегливе прагнення повернутися на батьківщину, яке особливо посилилося в 1920 р. Цьому сприяло, з одного боку, створення умов для повернення – а саме проведення переговорів та укладання договорів між РСФРР та країнами Прибалтики. З іншого, в цей час посилюється відповідна агітація з боку різних національних організацій, серед яких виділявся, наприклад, Естонський комітет. Заклики повертатися до рідних домівок і там приступати до розбудови власної держави знаходили надзвичайно активний відгук в середовищі національно свідомої прибалтійської спільноти. Прагнення повернутися підштовхувало робітників залишати роботу на українських підприємствах і вимагати у представників влади негайної відправки, і навіть масово вирушати в дорогу у сподіванні дістатися додому самотужки.

За умов вкрай тяжкого на той час економічного стану України відплив значної кількості потрібної їй кваліфікованої робочої сили (за офіційними даними в республіці перебувало більше 80 тис. лише латиського пролетаріату[2]) вочевидь мав негативні наслідки. Це змусило ЦК КП(б)У, зокрема його відповідні національні відділи агітації і пропаганди, звернути безпосередню увагу на існуюче становище. Проблеми реевакуації прибулих з Прибалтики під час війни осіб неодноразово обговорювалися на рівні вищих державно-політичних структур республіки. Терміново було вжито заходів для послаблення непростої, в умовах господарської розрухи, проблеми працевлаштування, покращення жахливих умов проживання робітників. Адже ці фактори були не останніми з тих, що спонукали до прагнення якнайшвидше залишити Україну. Максимум зусиль спрямовувалося на проведення агітаційно-пропагандистської роботи проти повернення в "буржуазні республіки". Особливого значення надавалося виданню та розповсюдженню газет, листівок тощо литовською, латиською та естонською мовами, оскільки в основній своїй масі евакуйовані та біженці з Прибалтики російською мовою не володіли і тому були недосяжними для комуністичної пропаганди через російськомовну пресу.

Зрозуміло, що в проведенні агітаційної роботи надії покладалися на членів партії з числа прибалтійської спільноти. Проте діяльність латиських, литовських та естонських секцій КП(б)У мала свої особливості. Як вже зазначалося, в менталітеті прибалтійських народів особливо виділялися такі риси, як розвинута

© Т.Горбань

національна самосвідомість, почуття національної єдності, що надавало навіть членам партії більшовиків з числа латишів, литовців та естонців значного потягу до виокремлення з середовища партійного загалу. Тож очевидно, що безперечний пріоритет класових засад над національними в теорії і особливо практиці більшовизму, викликали у них вразливе ставлення до збереження свого національного обличчя в структурі більшовицьких партійних організацій України та особливостей своєї діяльності в середовищі "власної" національної групи. А це неминуче обумовлювало ідеологічні звинувачення з боку ЦК КП(б)У. Найбільшою мірою їх викликали своєю діяльністю латиські комуністи, які не вважали за потрібне відмовлятися від "національного забарвлення" своєї партійної роботи. Причому це було притаманно головним чином рядовим членам партії, в той час як латиське партійне керівництво здебільшого стояло на "ідейно правильних" позиціях. Наприклад, в доповіді Харківської латиської секції ЦК КП(б)У (травень 1919 р.) наголошувалося, що "латиська буржуазія активно вела агітацію на національно-шовіністичному грунті, проникаючи і в партійні секції, вносячи там національний дух, розкладаючи революційні ряди організованого пролетаріату"[3]. Саме з цієї причини, зазначалося також у доповіді, була реорганізована Київська латиська секція.

Гостре неприйняття в середовищі латиських секцій викликали зміни в партійному будівництві, що відбулися навесні 1920 р. Це проявилося, зокрема, у ставленні до рішення квітневого 1920 р. пленуму ЦК КП(б)У про розпуск бюро національних секцій при губкомах і створення натомість національних відділів агітації і пропаганди, обов'язки яких насамперед полягали в тому, щоб контролювати масову роботу серед робітників "своєї" національності і подавати на розгляд парткомів відповідні рекомендації[4]. Їх діяльність мали контролювати національні відділи агітації і пропаганди, створювані при ЦК КП(б)У.

Обмеження самостійності в роботі національних структур були болісно сприйняті латиськими комуністами. В звіті про діяльність Латиського відділу агітації і пропаганди при ЦК КП(б)У за травень-липень 1920 р. зазначалося, що реорганізація зводить нанівець діяльність латсекцій, котрі перетворюються лише в інформаційні органи при губпарткомах і саме існування яких деякі губернські парторгани вважали шкідливим і не сприяли їх роботі. Таке становище Латвідділ при ЦК КП(б)У охарактеризував як "ненормальне" і попереджав ЦК про можливий "повний застій політичної роботи серед латиських мас на Україні", що може призвести до небажаних результатів, внаслідок чого і вимагав надання "простору для дій". Ця позиція Латвідділу була підтримана Всеукраїнською конференцією латиських секцій (червень 1920 р.), що і було доведено до відома ЦК КП(б)У відповідною резолюцією[5].

Проте спроби латиських секцій відстояти хоча б обмежену самостійність у партійній роботі були приречені на невдачу. На звернення латиських комуністів секретар ЦК КП(б)У С.Косіор заявив, що становище залишиться незмінним, а автори подібних резолюцій закликаються до порядку[6].

Позиція ЦК КП(б)У викликала гостре невдоволення латиських секцій, наслідком чого стало помітне послаблення їх роботи. До того ж масове повернення співвітчизників на батьківщину звужувало поле діяльності латсекцій. Тож на початку 20-х років їх існування було припинено під тим формальним приводом, що вони вичерпали свої функції.

Діяльність литовських і естонських секцій була менш організованою порівняно з латиськими. Литовські секції до середини 1920 р. залишалися фактично не пов'язаними одна з одною і діяли кожна сама по собі, спрямовуючи свою роботу на політичну агітацію в середовищі співвітчизників та боротьбу з реемігрантськими настроями. В тому ж руслі діяли і естонські секції. Їх робота була ускладнена тим, що, з одного боку, діяльність національних організацій, які агітували за повернення на батьківщину, в естонському середовищі була найбільш розгорнутою і ефективною, а з іншого – естонські більшовики могли протиставити їм незначні сили. Так, в першій з естонських комуністичних секцій, що утворилася в березні 1919 р. в Києві, було лише 25 членів. А коли в липні 1920 р. в Одесу для створення естонської секції при місцевому губкомі партії прибув інструктор Ествідділу при ЦК КП(б)У, на момент його приїзду в Одесі перебував на партійному обліку один естонець-комуніст і один кандидат в члени партії, а протягом трьох наступних місяців до її рядів вступили ще три естонці[7]. Зрозуміло, що українське партійне керівництво мало великі сумніви в необхідності існування таких секцій, хоча самі їх члени і наполягали на важливості своєї роботи. Зрештою, на початку 20-х років литовські і естонські секції, так само як і латиські, припинили своє існування під тим приводом, що вони вичерпали свої функції.

Окрім прагнення виокремитися в рамках партійної структури, активні представники прибалтійських народів, насамперед латиші, вважали бажаним поширення розбудови національних інституцій і на державно-правовому рівні. Ще навесні 1919 р. найбільша в Україні латиська комуністична секція – Харківська – висунула пропозицію, до якої приєдналася і Київська секція, про створення Національного Комісаріату, який би опікувався інтересами латиської етнічної групи в Україні. Проте ця ідея лишилася нереалізованою – радянська влада допускала створення національних управлінських структур в дуже обмежених рамках. Натомість в 1920 р. при НКО УСРР була організована Центральна латиська секція, на яку покладалася організація всієї культпросвітньої роботи і відповідно обслуговування місцевих секцій. Була утворена також естонська секція при НКО УСРР, національні секції (в т.ч. литовські, латиські) діяли при деяких губернських відділах народної освіти. Щоправда, організація культурного життя латишів, литовців та естонців

знаходилася на низькому рівні. Латиські клуби існували лише в чотирьох містах – Харкові, Катеринославі, Києві та Полтаві. Культурні установи литовців та естонців також обмежувалися в цей період фактично лише робітничими клубами в деяких промислових центрах. Через відсутність вчителів і підручників не могли працювати національні школи. Зрозуміло, що це також були активні спонукальні фактори для повернення на батьківщину. І хоча на осінь 1920 р. з'явилися перші навчальні установи – так, в Одесі відкрилися литовська школа-комуна і початкова литовська школа – проблему національної освіти вони не вирішували, тим паче що приватні школи, де викладання велося мовами етнічних меншин, скасовувалися.

Прагнення до утворення власних формувань за національною ознакою було особливо відчутним в середовищі тих представників прибалтійських народів, які служили в Червоній Армії. Наскільки чутливо вони ставилися до збереження єдності своїх національних військових одиниць, яка могла навіть бути основною запорукою їх дієвої боєздатності, показав приклад розформування естонської стрілецької дивізії. Ця дивізія в складі Червоної Армії являла собою згуртовану бойову одиницю з власним командуванням, що брала активну участь в багатьох бойових операціях проти армій Денікіна і Врангеля, а також, як і латиські стрільці, в придушенні руху українських повстанців під командуванням Н.Махно. Розформування дивізії в середині березня 1920 р. (після того, як під час боїв в Криму дивізія відступила, зазнавши значних втрат) було сприйняте естонцями як вияв зневаги. Розпорошені по різних з'єднаннях Південно-Західного фронту естонські солдати почали масово вдаватися до дезертирства, прикладу якого піддавалися і бійці інших національностей. Ситуація склалася настільки серйозна, що стала предметом уваги ЦК КП(б)У і особливо Естонського відділу агітації і пропаганди при ЦК. Ествідділ визнав, що розформування дивізії являло собою непродуманий, неправильний і образливий для естонців захід, який приніс лише значну шкоду, і для подолання його негативних наслідків необхідно відновити цю військову одиницю[8]. Проте цього не відбулося, і дивізія так і залишилася розформованою.

Трагічний слід на українській землі залишили під час громадянської війни латиські військові формування. Вони використовувалися радянським командуванням у найкритичніші моменти бойових дій, у відповідальних бойових операціях під час боїв з денікінською і врангелівською арміями. В той же час загони латиських стрільців були однією з основних сил, які використовувалися радянською владою для придушення антирадянських виступів в Україні. Дійсно, латиські стрільці, які внаслідок постійної пресінгової більшовицької пропаганди були віддані комуністичній ідеї, не знали української мови і не співчували чужому для них українському селянству, були надзвичайно "придатними" для виконання каральних функцій.

Отже, на переломному етапі української історії прибалтійська етнічна спільнота відіграла неоднозначну роль. Нечисленні прибалтійські колоністи загалом притримувалися, наскільки це було можливо в тих умовах, звичного для них способу життя і не брали участі в бурхливих подіях революційної доби, являючи собою фактично лише об'єкт для агітації і пропаганди з боку відповідних національних секцій КП(б)У.

Більшою суспільною активністю, яка, втім, головним чином спрямовувалася на прагнення повернутися на батьківщину, відзначався міський загал, насамперед евакуйовані з Прибалтики під час Першої світової війни робітники та демобілізовані солдати. Цьому сприяла діяльність литовських, латиських та естонських національних організацій, які не лише закликали до повернення додому і розбудови власної держави, а й займалися оформленням документів та наданням практичної допомоги для виїзду з України. Тож незважаючи на більшовицьку пропаганду, заборону діяльності національних організацій та позбавлення їх будь-яких офіційних прав, в тому числі права оформляти документи на виїзд, і взагалі на всілякі перепони рееміграційним процесам, переважна більшість представників прибалтійської спільноти повернулася на батьківщину. Як свідчать дані Всесоюзного перепису населення 1926 р., в Україні на той час мешкало 9129 латишів, 6789 литовців і 2011 естонців[9], що помітно менше навіть далеко не повних даних за 1920 р.

Найбільш помітно в суспільно-політичному житті тогочасної України виявила себе пробільшовицьки налаштована частина прибалтійської спільноти. Військові формування, що воювали на боці більшовиків, насамперед латиські стрільці, брали активну участь у придушенні українського національного руху, розправах з українськими селянами. Страшну пам'ять залишив по собі і голова Всеукраїнської надзвичайної комісії М.Лаціс. Загалом діяльність прибалтійців-більшовиків була спрямована на боротьбу проти української державності та на встановлення радянської влади.

За даними Всесоюзного перепису населення 1989 р. в Україні проживало 11278 литовців, що становило 0,02% населення республіки, 7142 латиша (0,01%) та 4208 естонців (0,01%)[10]. Порівняно з першими десятиліттями XX ст. їх кількість суттєво зменшилася. Більше того – змінилася генерація прибалтійської діаспори в Україні. Як вже зазначалося, переважна більшість литовців, латишів та естонців на початку 20-х років повернулася на батьківщину. Частина їх тоді ж виїхала до Росії, зокрема до Москви. Отже, представники прибалтійських народів, що нині проживають в Україні, переважно належать вже до іншої хвилі мігрантів, що з'явилася в Україні в ході здійснення асиміляторської радянської національної політики

[1]Див. Чирко Б.В. Національні меншини в Україні (20 – 30 роки XX століття). – К.,1995. – С. 10.

[2]Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 96. – Арк. 3.

[3]Там само.
[4]Там само. – Оп. 1. – Спр. 51. – Арк. 3.
[5]Там само. – Оп. 20. – Спр. 341. – Арк. 9.
[6]Там само.
[7]Див.: Там само. – Спр. 96. – Арк. 10; Спр. 253. – Арк. 179.
[8]ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 342. – Арк. 173.
[9]Див.Чирко Б.В. Назв.праця. – С. 13.
[10]Національний склад населення України. Частина 1 (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 року). – К., 1991. – С. 4 – 5; 6 – 7.

Олександр СУЛІМЕНКО
Житомир

УКРАЇНСЬКО-НІМЕЦЬКІ ВЗАЄМОВПЛИВИ У ГОСПОДАРСЬКОМУ ТА КУЛЬТУРНОМУ ЖИТТІ ВОЛИНІ
(кінець XIX – початок XX століття)

Починаючи з другої половини XIX ст. Волинь стає одним з найбільших в Україні регіоном компактного проживання німецького етносу. Основна маса німецьких колоній була розташована вздовж старого Києво-Варшавського тракту, що проходив по осі Житомир – Новоград-Волинський – Корець. Великі групи колоністів проживали також вздовж лінії Володимир-Волинський – Луцьк – Рівне. Волинь приваблювала колоністів сприятливим географічним положенням, помірним кліматом та великою кількістю необроблених земель. Німецькі мандрівники так описували цей регіон: "…ми їхали по Волині, чудовій і багатій землі. Люди тут нам здавались серйозніші і розумніші, ніж поляки, яких ми бачили раніше, кращими були також поля, луки і навіть будинки. Чим далі ми їхали, тим привабливішими ставали краєвиди, які нагадували нам північну Німеччину"[1].

Німці селилися окремими колоніями серед українських поселень. Вся господарська, громадська і культурна діяльність волинських німців спростовує думку про те, що вони, мешкаючи поряд з місцевим населенням, не вступали з ним у тісні контакти і навіть не вчилися їхньої мови. Такі твердження досить часто випливали на поверхню суспільного життя, особливо в період напружених відносин між Німеччиною та Росією. Російський дослідник німецького походження К. Ліндеман писав, що: "… там, де поселення німців і села місцевих селян знаходяться в близькому сусідстві, там між тими й іншими давно вже встановилися дружні господарські і торгові відносини. Українські і німецькі сім'ї інколи рідняться через шлюби їхніх дітей. Багато колоністів дали своїм синам освіту в російських гімназіях та університетах і послали їх потім на службу державі у внутрішніх губерніях Росії та її околицях. Багато осіб, які займають високі посади в армії є також дітьми колоністів-німців"[2].

На Волині окремі заможні німці-землевласники підтримували близькі стосунки з українцями та місцевою владою. Так, наприклад, в губернії славився стародавній рід Арндтів, який одним з перших поселився в регіоні ще на початку XIX ст. Вони були прекрасними хліборобами і господарями, відомими громадськими діячами. Арндтами за власні кошти було побудовано земську школу в селі Березівці Житомирського повіту, в якій вчилися українські та німецькі діти. Навчання проводилося російською та німецькою мовами[3]. Слід зазначити, що вона збереглася до сьогоднішого часу і там продовжують навчатися школярі.

Один з представників роду Арндтів – Йоган закінчив юридичний факультет Київського університету й був членом Державної Думи. Він активно сприяв створенню в Житомирі органів земського самоуправління і плідно там співпрацював з українцями. Йоган Арндт захищав також житомирських євреїв від погромів у 1905 р.[4] Варто відзначити, що він був одружений на українці Юлії Шимченко. Рід Арндтів прославився також своєю культурою землеробства. Завдяки їхній наполегливій праці вдавалося окультурити значні земельні площі в Житомирському повіті. В окремих селах вони заклали парки. Так, наприклад, і сьогодні в центрі села Черемошне Житомирського району продовжує милувати селян старовинний парк, посаджений Арндтами. Слід зазначити, що вони відомі були в регіоні також своєю працею у борошномельній промисловості. На їхніх млинах працювали українські селяни, які переймали у німців досвід господарювання. Вони також вчилися у колоністів ремеслам, які були в них надзвичайно розвинутими. Варто зауважити, що окремі німецькі колонії ставали своєрідними центрами ремісничої справи, де працювали й українські селяни. Так, наприклад, в губернії славилася колонія Анета Новоград-

© О.Суліменко

Волинського повіту, де поряд з німцями співпрацювали й українці. Ця колонія дала життя багатьом відомим людям. Зокрема в Анеті в 1913 р. народився російсько-німецький письменник Герберт Генке[5].

Звичайно, що контакти колоністів з оточуючим місцевим населенням відбувалися передусім на економічній основі. Це підтверджується тим, що українські селяни знаходили у колоністів-господарів, фабрикантів не тільки добре оплачувану роботу, а й можливість при потребі отримати кредит, при особистому знайомстві, або при дружніх відносинах. Незважаючи на існування Земельного банку, селяни зверталися за кредитами до колоністів і перед Першою світовою війною.

Вплив колоністів на розвиток сільського господарства на Волині виявився також у створенні хутірських господарств. Аналіз джерел свідчить, що завдяки зразковому веденню господарства німцями-колоністами, на Волині було створено цілий ряд показових хутірських господарств, куди приїжджали переймати досвід селяни з інших губерній імперії[6]. Окремі німецькі маєтки дійсно були взірцями господарності. Так, наприклад, у володінні колоніста А.Герінга було 111 десятин орної землі, 103 – сінокісної, 8 – присадибної, а також млин, корчма і ставок[7]. Таких маєтків у губернії було багато і вони стали попередниками столипінських реформ у Російській імперії. Слід зазначити, що німці крім культури рільництва, відзначалися також садівництвом та городництвом. Кожна німецька садиба на Волині була оточена чудовими садами. Деякі колонії, які раніше знаходилися в лісах та болотах поступово перетворювалися в квітучі сади і отримували відповідні назви. Так, наприклад в Житомирському повіті такою була колонія “Blumental” (нині с. Цвітянка Червоноармійського району Житомирської області). Там окремі німці-землевласники мали великі сади. Наприклад, в саду Р. Вольферта росло 16 яблунь, 16 вишень, 18 груш[8]. Українські селяни, що проживали в навколишніх селах купували у німців саджанці фруктових дерев.

Вплив колоністів на навколишнє місцеве населення відчувався і в інших процесах. Так, в 60 – 70-х роках XIX ст. в зв’язку з розвитком капіталістичних відносин і появою ринку сільськогосподарської робочої сили розпочинається масове використання українських робітників у німецьких колоніях. Як правило, це були сезонні робітники, які повертаючись додому несли з собою навички і досвід поліпшеного господарювання для своїх земельних ділянок. Ці зв’язки сприяли зближенню колоністів і корінного населення, вивченню мов. Німці, перебуваючи на землях Волині, запозичали в українців окремі слова, які використовували у побуті. Так, наприклад, німецький дослідник Йоган Янс в своїй роботі “Із словника волинських німців” писав: “… німецькі колоністи запозичали окремі слова в українців та поляків, вони кликали своїх домашніх тварин так як і селяни, а також давали їм схожі назви”[9].

Про відсутність релігійної нетерпимості чи ворожнечі між поселенцями та корінним населенням свідчить те, що досить часто на лютеранських богослужіннях були присутні українські селяни. Німці також відвідували українські церкви. Так, наприклад пастор із Санкт-Петербургу, перебуваючи на Волині, відвідав Почаївську Лавру і був присутній на урочистій літургії, яку проводив архієпископ із Житомира[10]. Пастор був вражений красотою і величчю Лаври. В своєму щоденнику він записав: “… ми з великим задоволенням оглядали церкви, побудовані в римському стилі. Весь цей комплекс знаходиться в гармонійній єдності. Стіни повністю білі і прикрашені картинами. На старовинних стінах монастиря зображені різні релігійні сцени. В середині монастиря прекрасно співав хор. Нас вразило справедливе, прихильне, неупереджене відношення архієпископа Агафангела до німців. Він розповів нам, що у свій час вивчав німецьку теологію”[11]. Слід зазначити, що волинським німцям подобались православні релігійні богослужіння, церковний спів тощо. Багато з них переходили у православ’я. Так, наприклад, священик однієї з громад Луцького повіту доповідав єпархіальному керівництву про те, що в нього на недільних і святкових богослужіннях, крім прихожан були присутні й німці. Це не залишилося без благотворного впливу на них, і десять колоністів, які відвідували богослужіння прийняли православ’я. Губернська газета “Волынь” писала: “…такі випадки навернення у православ’я останнім часом непоодинокі. Так, наприклад нещодавно ми повідомляли наших читачів про те, що 21 німець з колонії Юльянівка Новоград-Волинського повіту прийняли православ’я”[12]. На початку XX ст. кількість колоністів-лютеран, які вирішили змінити свою віру зростає. Це було пов’язано з прийняттям у 1906 р. Закону про віротерпимість. В цьому ж році німці масово переходять з лютеранства у православ’я. Таких колоністів у губернії нараховувалось 80 – 90 осіб. Найбільша кількість їх була у Новоград-Волинському повіті – 25 – 30 чоловік, в Луцькому – 15, Житомирському – 10[13]. Слід зазначити, що православ’я приймали не тільки прості колоністи, але й досить заможні. Так, наприклад, прийняла православ’я сім’я Ріхтерів у Житомирі. Майбутній всесвітньо відомий піаніст Святослав Ріхтер був охрещений у Михайлівській церкві м. Житомира в 1915 р.[14]

Слід зазначити, що православні робітники та селяни, які працювали в німецьких колоніях не могли не звернути увагу на ту роль, яку відігравала в житті колоністів їхня релігія. Завдяки їй більшість німців вміли читати і писати, адже це необхідно було для обряду конфірмації. Українські селяни в переважній більшості були неписьменними і німці досить часто ставали для них першими, а то і єдиними вчителями грамоти. Колоністи поступово почали залучати волинських селян до своїх віровчень. Варто зауважити, що в німецьких колоніях в кінці XIX на початку XX ст. поширювалось сектанство – баптизм, штундизм. Ідеї сектантів знаходили своїх прихильників серед селян Волині. Так, у 1895 р. в губернії їх налічувалось 5981 чоловік[15]. Загалом слід сказати, що в той час сусідство колоністів з селянами не проходило безслідно.

Німці – лютерани, баптисти, штундисти навертали у свою віру українців, а ті, в свою чергу, сприяли прийняттю колоністами православ'я. Описуючи релігійні взаємовпливи на Волині, варто окремо зупинитися на релігійності колоністів. Російський вчений німецького походження Я.Штах писав: "Любов колоністів до батьківщини зосереджується, головним чином, на їх церкві. Такою є релігія колоністів, що стоїть набагато вище будь-якого віросповідання і будь-якої національності, і звертає на ці відмінності мало уваги, але при цьому до такої міри загартовує характер, що колоніст віддає перевагу смерті, аніж легковажному ставленню до вищезгаданих, святих для нього речей. Адже душу кожного народу можна найкраще пізнати по його ставленню до церкви і виконанню ними своїх релігійних обв'язків"[16]. Слід зазначити, що відношення німців до православної церкви було неоднаковим. Представники старого покоління, які були вже сформованими в собистому плані, відмежовувались від православ'я. За словами очевидців, вони залишались вірними релігійним поглядам своїх батьків і були переконані у перевазі лютеранської віри. Німці вважали, що їх вчення було набагато досконалішим, ніж православ'я. На їх думку, воно несло в собі елементи язичництва. Люди молодшого покоління прихильніше ставилися до православ'я. Вони без будь-якого примусу брали участь в православних обрядах, які проводилися в школах. На них досить сильне враження справляла служба в православній церкві. Взагалі, як зазначив німецький дослідник В.Гізбрехт – молоді найбільше подобались чудові за своєю красотою ікони, церковні процесії та літургія православної церкви, ніж скромний євангельсько-лютеранський обряд[17].

Війна 1914 р. принесла волинським колоністам важкі випробування, змусила їх відчути моральні муки від необгрунтованих наклепів і підозр, але це не заплямувало їх совість та честь. Багато з них добровільно пішли до російської армії, в якій, до речі, був значний відсоток офіцерів німецького походження.

Аналізуючи взаємовплив німецького та українського етносу слід зазначити, що в першу чергу це був взаємовплив місцевого населення на переселенців і навпаки. Між німецькими колоністами та місцевим населенням на Волині існували економічні, громадські, релігійні контакти, що характеризувалися взаємовпливами та взаємозбагаченнями. Волинські німці, знайшовши тут свою другу батьківщину, органічно влилися в місцеві господарські та суспільні умови, спільно з українським та іншими етносами Волині сприяли розвитку сільського господарства, промисловості, ремесел та культури.

---

[1]Эрнст Мориц Арндт во время своего путешествия в 1812 году по Волыни. Родина Волынь: Статьи и воспоминания о жизни и деятельности немцев на территории современных Житомирской, Ровенской и Волынской областей Украины. – Серия "Труды Житомирского Научно-краеведческого общества исследователей Волыни". – Т. 17 / Сост. Н.А.Арндт, Г. П. Мокрицкий, Визентхайд – Житомир, 1998. – С. 28, 29 (далі – Родина Волынь…).

[2]Линдеман К. Е. Прекращение землевладения и землепользования поселян-собственников. Указы 2 февраля и 13 декабря 1915 года и 10, 15 июля и 19 августа 1916 года и их влияние на экономическое состояние Южной России. – М., 1917. – С. 271, 272.

[3]Арндт М. Житомирские Арндты. Краткая семейная хроника. Житомир, 1994. – С. 10.

[4]Там само. – С. 9.

[5]Arndt N. Die Deutschen in Wolhynien. Ein kulturhistorischer Uberblick. Adam Kraft Verlag: Wurzburg, 1994. – S. 64.

[6]Державний архів Житомирської області (далі ДАЖО). – Ф. 226. – Оп. 1. – Спр. 107. – Арк. 1.

[7]ДАЖО. – Ф. 67. – Оп. 2. – Спр. 67. – Арк. 466.

[8]Волынские губернские ведомости. – 1916. – № 64.

[9]Jans A. Aus dem Wortschatz der Wolhyniendeutschen. // Wolhynische Hefte 2. Folge. Historischer Verein Wolhynien. – Schwabach. Wiesentheid: Selbstverlag, 1984. – S. 153 – 173.

[10]Служебная поездка по Волыни.// Родина Волынь… – С. 51, 52.

[11]Там само. – С. 52.

[12]Волынь. – 1893. – № 208.

[13]Волынская жизнь. – 1906. – № 46.

[14]Arndt N. Die Deutschen in Wolhynien. Ein kulturhistorischer Uberblick. Adam Kraft Verlag: Wurzburg, 1994. – S. 64, 65.

[15]Памятная книга Волынской губернии на 1895 год. – Житомир, 1895. – С. 13.

[16]Штах Я. Очерки из истории и современной жизни южнорусских колонистов. – М., 1916. – С. 255.

[17]Гизбрехт В. Ссылка волынских немцев в 1915 – 1916 годах. // Родина Волынь…– С. 75, 76.

Олег КОЗЕРОД
Київ

ЄВРЕЙСЬКА КОЛОНІЗАЦІЯ КРИМУ
в 1921 – 1926 роках

Становлення і розвиток процесу колонізації Криму містив у собі усі протиріччя політики уряду щодо єврейської меншини України в 20-тих рр. XX ст. Рішення проблем зайнятості єврейського населення було запропоновано урядом у вигляді масового переселення євреїв України на південь. Це призвело до виникнення нових поселень в Криму.

Різні аспекти історії будівництва сільськогосподарських поселень євреїв були розглянуті в 1920 – 30-тих рр. в роботах Ю.Гольде, А.Дердакіна, С.Побутового[1].

Проблемам соціальних труднощів та антисемітизму, викликаного процесом переселення євреїв до Криму, були присвячені роботи І.Бобришева, А.Мачанова, В.Тана, Л.Штернберга тощо[2].

У 1990-тих рр. проблема переселення євреїв до Криму в історичній науці незалежної України досліджувалася в роботах Б.Бережанської "Євреї Криму" та професора Я.Хонігсмана "Єврейське землеробство (на матеріалах ЦДІА України)"[3].

У 1920 році, після звільнення Криму від Врангеля і встановлення Радянської влади, національні групи колоністів позбавлялися усіх пільг. З метою посилення впливу вони використовували енергійні методи, створюючи суспільства і союзи. Так, у 1921 році виник союз за назвою "Бундесбуд"; у 1922 році активно діяв єврейський споживчий кооператив "Самодіяльність". З 1922 року в Сімферополі функціонувала філія банку "Агро-Джойнт", що фінансував переміщення нових єврейських переселенців, а також підготовку євреїв у навчальних закладах Криму. У м. Джанкої існувала найбільша філія фірми "Агро-Джойнт". Саме в цей час у степовому Криму з'явилося більш 150 селищ, що заселялися представниками єврейських громад України. Зросла площа відведених ділянок, яка складала до 1930-го р. 344,8 тис. гектарів[4].

На початку 1920-х років, з метою допомоги єврейському населенню Криму, декілька іноземних фірм вступили у переговори з Радянським урядом про надання економічної допомоги, висуваючи при цьому відповідні умови: здача в концесію ряду підприємств на території Криму і створення єврейської автономії.

Однією з найбільш перспективних форм поселень, зважаючі на політичні плани більшовицького уряду початку 1920 рр., вважалися комуни. У жовтні 1923 р. біля залізничної станції Колай (сучасне Азовське) була заснована перша землеробська комуна "Тель-Хай". Пізніше були створені колгоспи "Ма'аян", "Мішмар", "Хаклай", – в останньому було утворене відділення "Гехалуца". Одночасно із створенням комун на початку 20-х років почалося спонтанне переселення євреїв у Крим[5].

Щоб допомогти переселенцям у 1924 р. було створене відділення "Джойнта" під назвою "Агро-Джойнт", яке очолив доктор І.Розен. З 1925 по 1929 р. ця фірма у співдружності з іншими організаціями забезпечила 86% усіх витрат по переселенню євреїв у Крим.

"Восени 1925 р. ми вирішили всією сім'єю їхати на південь, – згадує очевидиця тих подій Єсфірь Дашковська, – тато з'їздив у Крим і улаштувався на роботу в Агро-Джойнт... Озет і Комзет не могли нічого зробити крім агітації і пропаганди,... але розгорнув свою діяльність Агро-Джойнт і справа пішла. З'явилася техніка, прибували трактора – "фордзони", комбайни, легковий транспорт (машини "Б'юїк" "Шевроле")"[6].

Пояснюючи необхідність допомоги з-за кордону, М.Калінін і П.Смідович зазначали: "Проблема обводнювання… ділянок настільки складна... що на цю землю простих поселенців посадити не можна; щоб їх посадити, на кожну десятину сім'ї потрібно вкласти мінімум пару сотень рублів; ні в Радянського уряду, ні в населення... цієї суми немає. Ця сума може бути зібрана тільки за кордоном, що євреї і роблять"[7].

Незважаючи на всі зусилля, до січня 1925 року становище євреїв-переселенців і кооперативних товариств погіршилося. "Прийняті восени 1924 року заходи до полегшення становища переселенців на зиму, як, наприклад, постачання коровами, конями, візками не змогли в достатній мірі влаштувати переселенців у продовольчому відношенні,"[8] – відзначалося в доповіді Комітету ОРТа про переселенців Одеської округи. Більшість дослідників пов'язують ці труднощі з відсутністю єдиного плану роботи по створенню землеробських колоній.

"Переселення євреїв… у 1923 – 24 р., носило стихійний характер, – зазначає Б.Бережанська. – Перші 34 колонії, що були створені в 1923 – 24 рр. зайняли декілька тисяч десятин вільної держфондівської землі в степовій частині Криму"[9]. За даними ОРТа кількість єврейських хліборобів досягла до березня 1923 року 76 000 чол.(проти 50 000 у 1913 році). Площа, яка оброблялася єврейськими хліборобами, досягла 140 000 десятин[10].

© О.Козерод

У 1925 році уряд приступив до планомірного заселення території Криму. Відповідно до постанови ВЦВКа СРСР у другій половині 1920-тих рр. було виділено тисяча десятин землі, на яких були організовані перші 11 колоній з 305-ма сім'ями. Компактність переселенців дала можливість організувати тут національну сільраду – Ротендорфську.

З початком періоду польових робіт у 1925 році переселенці, що поїхали на зиму на старі місця, стали повертатися до Криму. "До червня 1925 року на місця переселення прибуло 564 сімей, тобто біля 80% з тих, хто записався спочатку", – зазначалося в доповіді Комітету ОРТа[11].

Усього в Криму на той період було 25 колоній, велика кількість з яких розташовувалася в Джанкойському районі. Більшість колоній являлися за організаційним принципом артілями, але були товариства і комуни. Якщо сім'я переїжджала до Криму самостійно, то при вступі в артіль повинна була внести 400 рублів. Комзетом були встановлені 3 категорії пайовиків: 1 категорія (незаможні) вносили по 10 рублів на родину, 2 категорія – по 150 рублів, 3 категорія – по 500 рублів. З тих, що переселялися в плановому порядку не менше 30% складала 1 категорія. Поступово переселенський рух прийняв більш масовий характер[12].

Всі ці успіхи зумовили початок дискусій щодо політичних змін на Кримському півострові. Діяльність ця незабаром набула масштабів міждержавних відносин. Ще в 1923 році в СРСР і США майже одночасно почали обговорювати ідею створення національної автономії і переселення євреїв з Білорусії, України, Росії на землі в районі Чорного моря. Одним з головних ідеологів реалізації ідеї став член Радянського уряду Юрій Ларін (Михайло Лур'є), уродженець Сімферополя. Ним розроблявся план створення єврейської республіки в Криму і розселення на його території 280 тисяч євреїв.

У той же час була розгорнута пропагандистська кампанія навколо "Єврейського павільйону" на Всесоюзній сільгоспвиставці в жовтні 1923 року. У листопаді 1923 року А.Брагін підготував проект документу, відповідно до якого до 10-річчя Жовтневої революції пропонувалося утворити автономну область євреїв на території Північного Криму, південної степової частини України і Чорноморського узбережжя аж до кордонів Абхазії, загальною площею 10 млн. десятин, з метою переселення сюди 500 тисяч євреїв.

У січні 1924 року мова вже йшла про "автономний єврейський уряд", був підготовлений проект декрету про створення в північній частині Криму Єврейської Автономної РСР. Єврейська телеграфна агенція (ЄТА) 20 лютого 1924 р. поширила за кордоном відповідне повідомлення[13].

Для вирішення питань, що порушувалися в звертаннях Ю.Ларіна і А.Брагіна з приводу переселення євреїв з містечок України і Білорусії; Президія ЦВК СРСР на засіданні 29 серпня 1924 р. ухвалила утворити Комітет із земельного устрою єврейських трудящих і Громадський комітет із земельного устрою євреїв. Комзет очолив П.Смідович, Гзет-Ю. Ларін.

Комзет зорієнтував свою діяльність на переселення 500 – 600 тисяч чоловік. Необхідність цього пояснювалася тим, що "економічна структура єврейського населення зовсім не пристосована до Радянського ладу, з його курсом на держторгівлю, кооперацію і концентрацію промисловості, і що якщо не буде прийнято екстренних заходів по переходу єврейського населення до виробничої праці, то значна його частина буде поставлена перед перспективою вимирання..."[14].

У травні 1926 р. був затверджений перспективний план міграції євреїв в СРСР на 10 років – 100 тисяч родин. У червні того ж року затверджується план на найближчі 3 роки – 18 тисяч родин. Відповідно до рішення ЦК ВКП(б) від 26 липня 1928 р. Кримська АРСР поряд з Біробіджаном ставала основною базою єврейського переселення. До жовтня – листопада 1928 р. для потреб єврейського переселення в Криму було виділено 131.901,24 га земель[15].

Паралельно йшов процес повертання до Криму представників інших національностей. Поступово почалася "ліквідація безземелля" серед кримських татар шляхом їхнього переселення з гірського Криму в степові райони, більше 200-х тисяч татар-емігрантів з Болгарії і Румунії одержали офіційний дозвіл повернутися в Крим з наданням їм пільг.

Виїздне засідання Бюро ОК ВКП(б) у Бахчисараї 21 квітня 1926 р. схвалило перспективний переселенський план, але виявилося, що переселення євреїв у Крим суперечило установкам місцевої влади у відношенні земельного устрою татарського селянства. Неминуче це призвело до конфлікту між керівництвом кримських державних і партійних органів і Москвою. У підтримку "кримського проекту" і з закликом до Заходу про збір засобів виступили 49 відомих письменників і поетів. В Америку і Європу відправилося ряд делегацій з метою агітації за створення єврейської республіки в Криму. У Берліні на зустрічі з представниками фінансово-політичних кіл Європи народний комісар іноземних справ Чичерін завірив, що уряд СРСР дуже серйозно відноситься до "кримського проекту", і в його втіленні не передбачається ні найменшого утруднення.

У Сімферополі 7 квітня 1926 р. відкрилася Всекримська єврейська конференція, у зв'язку з чим відбувся неприємний для Комзета інцидент. У номері від 11 квітня "Червоного Криму" були опубліковані основні положення виступу представника (виголошені на їдиш) Відділу національностей ВЦВК І.М.Рашкеса: "Ми прагнемо створити суцільну земельну площу з автономією в перспективі не для концентрації всесвітнього

єврейства, а з метою устрою на землі трьох мільйонів євреїв СРСР”[16]. Становище в Криму відразу загострилося: захвилювалися кримські татари і німці. Однак через три дні редакція опублікувала лист Рашкеса, у якому він відмовлявся від своїх слів, називаючи надруковане “явно безглуздою думкою”. Пославшись на недостатнє знання своїм співробітником єврейської мови, редакція принесла вибачення столичному товаришу.

На противагу проекту переселення євреїв, у кримськотатарських комуністів виникла ідея створення на півночі Криму німецької автономної республіки. Одним з головних супротивників масового переселення євреїв у Крим став Голова Кримського ЦВК В. Ібраїмов. Коли ситуація на півострові вийшла з-під контролю, він виступив зі статтею в кримськотатарській газеті “Єні-Дунья”: “Від нас вимагають землі на переселення в Крим 8 000 єврейських господарств, однак ...наші надлишки не задовольняють навіть своїх внутрішніх нестатків, а тому кримський уряд знайшов неможливим задоволення даної вимоги. Недавно це питання ми поставили в Москві і сподіваємося, що воно буде вирішене у нашу користь”. Ібраїмова підтримала національна інтелігенція, що входила раніше в партію “Мілі-Фірка”[17].

Ларін 26 вересня 1927 р. запропонував комплекс заходів по влаштуванню єврейських переселенців у Криму, відповідно до якого основною спеціалізацією їхніх господарств повинне було стати виробництво виноградного спирту для постачання кримських винзаводів.

Тоді ж ДПУ підготувало закритий “процес 63”: так були вислані на Соловки кращі представники татарської національної інтелігенції. Жорстоко були подавлені і хвилювання серед кримських німців, але приблизно тисячі з них, вдалося залишити СРСР.

В той же час почалася розробка договору про позику між “Джойнтом” і урядом СРСР, який і був підписаний 19 лютого 1929 року. За договором “Джойнт” виділяв по 900 тисяч доларів у рік протягом 10 років під 5% річних. В разі успішної реалізації проекту передбачалася виплата так званих додаткових сум в розмірі до 500 тисяч доларів на рік. У випадку порушення радянською стороною своїх зобов’язань фінансування припинялося. “Джойнт” залишав за собою виключне право без пояснень зменшити суму позики з 9-ти до 7-ми млн. доларів.

Особливість проекту полягала в тім, що уряд СРСР випускав на всю суму позики і передав “Джойнту” облігації, що поширювалися за підпискою.

Переселення євреїв збіглося з “розкуркулюванням” і насильницьким виселенням із Криму селян. ДПУ розгорнуло мережу таборів по всьому півострові (тільки в Сімферопольському районі їх було чотири). Відповідно до повідомлення співробітника Кримського ОДПУ Салиня, на 26 березня 1930 р. було “розкуркулено” і виселено 16 тисяч чоловік, а загальна кількість виселених сягала 25 – 30 тисяч[18].

Регіональні влади по-різному реагували на ці події. Так, у лютому 1931 р. голова ЦВК Кримської АРСР Мемет Ісмаїл Кубаєв на партконференції Джанкойського району заявив, що Москва проводить політику великодержавного шовінізму, розоряє трудові маси Криму, насамперед татар. На бюро ОК цей виступ був розцінений як “контрреволюційний”, і Кубаєв був негайно знятий з посади[19].

Переселення євреїв часом зустрічало неприйняття і з боку місцевого населення. Земельні, економічні конфлікти переростали в національні, у зв’язку з чим з липня 1928 р. став спостерігатися відтік переселенців (по окремих колгоспах досягав 60 – 70%). За переписом 1926 р. з 39.921 єврея в сільській місцевості проживало 4.083 чоловік[20]. На 1 січня 1930 р. з 49.100 кримських євреїв лише 10.140 проживали в селі. До 1941 р. число євреїв збільшилося, по деяким даним, до 70 тисяч, з яких у 86-ти єврейських колгоспах проживали тільки 17 тисяч чоловік[21].

В цілому, залучення євреїв до сільськогосподарської праці шляхом їх переселення до Криму є однією з найбільш важливих проблем сучасної іудаїки в Україні. Дослідження характерних особливостей політики радянської влади щодо євреїв у 1920-тих рр. дозволяє зробити такі висновки:

– політика переселення євреїв до Криму була найбільш реальною можливістю змінити становище в єврейських містечках колишньої “смуги осілості” на краще;

– проведення заходів з переселення в умовах відсутності земельних реформ давало дуже малі шанси на успіх;

– переселенські заходи проходили в несприятливих умовах становлення тоталітаризму в СРСР який сприяв згортанню співробітництва з закордонними організаціями, таких як “Джойнт” та “Агро-Джойнт”, які значною мірою фінансували справу переселення євреїв до Криму.

---

[1]Гольде Ю. Євреї-хлібороби в Криму. – М., 1931; Дердакин. Землеустроение трудящих євреїв у Джанкойскому районі // Трибуна. – 1929. – № 4. – С. 24 – 35.; Побутовий С.М. Дороги (по єврейських колоніях Криму). – М.-Л., 1931. – 103 с.

[2]Бобрышев И. Антисемитизм среди молодежи // Трибуна. – 1928. – февраль. – С. 159; Мачанов А.Е. У похід на антисемітизм (Про вороже відношення до переселення євреїв у Крим) // Вісті Кримського обкому ВКП(б). – Сімферополь, 1929. – № 4. – С. 12 – 14; Тан Г., Штернберг Л. О Крымской колонизации // Еврейская трибуна. – 1924. – 12 мая. – С. 6.

[3]Бережанская Б. Еврейские колхозы в Крыму // Евреи Крыма. – Симферополь, 1997; Хонігсман Я. Єврейське землеробство(на матеріалах ЦДІА України) // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 9 – 10. – С. 164 – 171.

[4]Зингер Л. Несколько цифр о положении еврейских преселенцев в Крыму // Революция и национальности. – 1933. – № 2. – С. 65.
[5]Там само.
[6]Дашковская Э. Воспоминания об Агро-Джойнте // Еврейские вести. – 1997. –№ 13 – 14. – С.12.
[7]Калинин М.И., Смидович П.Г. О земельном устройстве евреев в СССР. – М., 1927. – С.38.
[8]Еврейский крестьянин: Сб.ст. – М.,1925. – С. 107.
[9]Бережанская Б. Еврейские колхозы в Крыму // Евреи Крыма. – Симферополь, 1997. – С. 74.
[10]Успехи еврейского земледелия в России // Еврейская трибуна. – 1924. – 11 января. – С. 6.
[11]Еврейский крестьянин: Сб.ст. – М., 1925. – С. 107.
[12]Зингер Л. Несколько цифр о положении еврейских преселенцев в Крыму // Революция и национальности. – 1933. – № 2. – С. 66.
[13]Хроника ЕТА // Еврейская трибуна. – 1924. – февраль. – С. 4.
[14]Зингер Л. Вказ. праця. – С. 66.
[15]Там само.
[16]Крымская Калифорния // Вечерний Нью-Йорк. – 1999. – № 5. – С. 4.
[17]Там само. – С. 5.
[18]Там само. – С. 10.
[19]Там само. – С.12.
[20]Там само.
[21]Там само. – С.114.

Лариса КОЗУБ
Київ

ПОГЛЯДИ М.П.ДРАГОМАНОВА НА РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО РУХУ
в першій половині XIX століття

Михайло Драгоманов (1841 – 1895) – визначний громадський діяч і теоретик української суспільно-політичної думки. Серед досить широкого кола його громадських, культурно-освітніх та наукових інтересів можна виокремити ряд пріоритетних напрямків. Насамперед це осмислення історичної долі українського народу, його минувшини, збирання і публікація усної народної творчості, нарешті, це прагнення розбудити й активізувати національну свідомість, цілеспрямувати соціальну і політичну активність українського народу. При цьому значної уваги Драгомановим було приділено дослідженню та осмисленню періоду становлення українського національного руху першої половини XIX століття.

Цьому питанню він присвятив ряд статей, брошур, книг, що повністю або частково торкалися вказаної проблеми. Серед інших слід окремого відзначити такі праці, як “Шевченко, українофіли і соціалізм”, “М.І.Костомаров”, “Література російська, великоруська, українська і галицька”, “Листи на Наддніпрянську Україну”, “Антракт з історії українофільства” (1863 – 1872), “Чудацькі думки про українську національну справу”, “По вопросу о малорусской литературе” та ін.

Діяльність М.П.Драгоманова була однією з визначних суспільно-політичних подій в історії українського руху. Теоретична спадщина вченого ще потребує подальшого поглибленого вивчення та переосмислення. Він істотно збагатив українську суспільну думку, вдало поєднуючи національні та загальноєвропейські ідеї. Процес розгортання та поступового становлення українського національного руху вважався для М.П.Драгоманова цілком закономірним. Український народ, на його думку, незважаючи на надзвичайно несприятливі умови, спромігся зберегти власну глибоку та багатогранну культуру.

Про початковий етап національно-культурного відродження в перші десятиліття XIX століття вчений подає поодинокі розрізнені судження і оцінки, які відзначалися оригінальністю для свого часу. Серед українства ще жили спомини про стару козацьку автономію, що давало поштовх до пробудження національної самосвідомості. Хоча М.П.Драгоманов об’єктивно усвідомлював, що ідеї “українського автономізму” часів Гетьманщини та Нової Запорізької Січі не відповідають сучасним умовам і значно відстають від “всеєвропейського лібералізму того часу”[1]. Отже, на початку XIX століття, на думку вченого, в Україні з’являються “нові європейські ідеї демократизму і лібералізму, котрі згодом мусіли довести освічену громаду українську й до національного автономізму”[2]. Проте їх поширення й розвиток зустрічали багато перепон на своєму шляху, що обумовлювалося складністю тогочасної внутрішньополітичної ситуації в Російській імперії.

© Л.Козуб

У працях Драгоманова неодноразово зустрічаються високі оцінки "Історії Русів" та її визначальної ролі в розвитку української суспільно-політичної думки. Він назвав цей твір "першим проявом політичного лібералізму українського"[3]. На його думку, це – перший документ, в якому було "ясно проведено українську автономічну думку"[4]. Він вважав, що без "Історії Русів" "абсолютно неможливий Шевченко"[5]. В іншій роботі він назвав цей твір першою пам'яткою новоукраїнської політичної думки. Відзначив, що це є "повний помилок в історичному відношенні твір, що являє собою надзвичайно чудове поєднання старої антиуніатської опозиції, але без віросповідної виключності, і козацького республіканства з новим лібералізмом і демократизмом, – українського автономізма з всеросійським федералізмом"[6].

До початкового етапу національного пробудження вчений відносить діяльність освіченої частини суспільства (П.П.Гулак-Артемовський, І.П.Котляревський, Г.Ф.Квітка-Основ'яненко та ін.), яка зацікавилась національно-культурною минувшиною під впливом "всеєвропейського письменського руху". Найяскравішим явищем початку національного відродження М.П.Драгоманов вважав появу "українського простого письменства", тобто народження нової української літератури. Він слушно зауважував, що перші українські письменники ще "не думали, що творять осібну від російської національну літературу й не мали претензії бачити мову останньої в школах, принаймні в вищих, в судах і т. ін."[7] У світогляді перших українських письменників мали місце певні хиби: наявність шовіністичних ноток у ставленні до інших народів (поляків, татар, та ін.), та схвалення мітіларистської політики царського уряду щодо них. Проте це були початки "української національної свідомості", які мали визначальну роль для подальшого розвитку національного руху[8]. Його загальний висновок такий: "В свій час виповнили свою задачу на Україні і європейсько-російська культура в лиці Капніста "Истории Русов", і самого москаля Рилєєва, і етнографічне українство Котляревського, Гулака, Стороженка і т. ін., навіть з їх монархізмом і шовінізмом"[9].

Високо оцінюючи українознавчу діяльність вчених першої половини XIX століття, Михайло Драгоманов писав: "Козацькі літописи і документи, надруковані в Москві Бодянським, видання Київської археографічної комісії, заснованої за задумом Максимовича, пісні, зібрані Максимовичем, Лукашевичем, Метлинським, показали в крайньому випадку вченому світові цільну українську національність від Верхньої Тиси в Угорщині до Кубані в Росії"[10]. Ці "наші старі українофіли, – наголошував вчений, – починаючи від таких, як Максимович, котрих націоналізм зв'язувався ще з європейським романтизмом, і кінчаючи кружком Костомарова, котрого політичні ідеї були недалекі від тенденцій "Молодих Італій", "Германій" і т. ін., не тільки дали нам наукові праці про Україну, і досі найліпші з того, що в нас про неї написано, а ще багато де в чому вели перед навіть усій Росії"[11].

М.П.Драгоманов дотримувався думки, що українство "власне й почалося як серйозний рух федерально-демократичним і гуситським панславізмом Костомарова і Шевченка"[12]. Визначальною подією того періоду було об'єднання провідних діячів і створення Кирило-Мефодієвського Братства. Вчений був одним із перших дослідників цієї організації. З об'єктивних причин він не мав можливості ознайомитись з усім комплексом документів про братчиків. Недоступність джерел не дозволила йому дати вичерпну оцінку ідеологічної і практичної діяльності організації. Проте він залишив ряд слушних висновків стосовно Братства.

За М.П.Драгомановим, лівобережне українофільство у вигляді вчення про федерально-демократичний панславізм перейшло у Київ, де "Костомаров і Шевченко почали організовувати Кирило-Мефодієвське Братство, яке повинно було приступити до практичного здійснення ідей українських федералістів шляхом народної освіти і звільнення селян"[13]. "Братство це думало увільнити українців та тільки не тим, щоб зложити українську державу, а тим, щоб звести в одну вільну спілку всіх слов'ян: москвинів, українців, поляків, чехів, сербів і др."[14]. В іншій праці вчений зауважував, що реальні наміри братчиків не йшли далі від того, щоб закласти на Україні чогось подібного до тих "Матиць", які вже заснувались у Західній Слов'янщині, але в умовах царської Росії "думку про "українську матицю" треба було або покинути, або зложити її як тайне товариство"[15]. На його думку, джерелом програмних документів товариства були не "європейські думки про волю", а "всеслов'янство (панславізм) Коллара, Шафарика, Ганки, який підбивав і московських слов'янофілів". При цьому М.П.Драгоманов зауважував, що "український панславізм був не зовсім те, що московський, бо позаду його була козаччина, а не Московське царство, а під ним підбита Україна, а не "сверкающая стальной щетиной" імперія. От через те в українському всеслов'янстві було, як ми не раз нагадували, багато європейства, та тільки те європейство було більш природне, ніж знане, і все-таки й українське всеслов'янство мало багато подібного до московського, багато такого, що тягло людей, приставших до нього, не наперед, а назад до європейських думок, не давало зрозуміти їх, розпалитися ними. Найміцнішою з таких назадтягнувших ниток була "Христова віра" й "Святе письмо"[16].

Отже, одним із найважливіших для Драгоманова критеріїв було "європейство", яке він знаходить серед ідейних принципів братчиків. Проте вчений однозначно доводить, що члени Кирило-Мефодіївського Братства не могли влитися в європейську прогресивну думку. Головний чинник, який тягнув їх назад, за Драгомановим, – це віра в Святе письмо. Вчений не зміг належним чином осягнути морально-етичний і філософський підтекст православного вчення. Саме це, на його думку, стало причиною аполітичності українства. Та, незважаючи на ідейні розходження, Драгоманов належним чином оцінював роботу братчиків і ніколи не сумнівався у важливості їх починань. Адже "ідеї Костомарівського гуртка безперечно

являють ланку, котра поєднує прагнення товариства "Об'єднаних Слов'ян", що утворилось в Київській губернії в 1823 – 1825 рр. з принципами "українофілів" і "хлопоманів" 60-х років і українських федералістів-соціалістів настоящого часу"[17].

Ще одним досягненням Кирило-Мефодіївського Братства, за переконаннями вченого, було те, що його діяльність засвідчила політичний характер українофільства та його демократично-федералістські засади[18]. На початку 90-х рр. XIX ст. М.П.Драгоманов заявив, що програма кирило-мефодієвців й досі є "найрозумніше з усього, що видумало українолюбство"[19]. Свою власну мету вчений вбачав "у прагненні політичної реформи всієї Росії на засадах свободи і децентралізації", а це, в свою чергу, було "у гармонії з ідеалами старших українофілів Кирило-Мефодієвського товариства"[20].

Але це була лише "купка українофілів", які пройнялися вільними, сміливими ідеями. Через несприятливі політичні умови того часу вони були неспроможні втілити свої ідейні розробки та здійснити практичні кроки, спрямовані на реалізацію своїх програмних завдань. При всьому багатстві їх спадщини визначити єдину концептуально завершену форму української ідеї у їх ідеології дуже важко. М.П.Драгоманов високо оцінював діяльність цих непересічних особистостей, здатних на основі різноманітних впливів і запозичень синтезувати культурні явища і процеси. Він перший у вітчизняній історіографії вказав на певну наступність ідей декабристів і кирило-мефодієвців. На його думку, це видно з порівняльного аналізу програмних документів "Південного товариства" "Товариства з'єднаних слов'ян" і "Книги буття українського народу". Слід пам'ятати, що в оцінках вченого зустрічається ряд неточностей (зокрема, судження, що Шевченко був одним із засновників організації та ін.). Йому були малодоступні джерела та архівні матеріали про діяльність організації.

До кінця життя М.П.Драгоманов підкреслював, що він є продовжувачем у нових історичних умовах справи кирило-мефодієвців. Особливо це стосується ідей федералізму, високої етичності і гуманізму. Він ретельно вивчав конституційні накреслення костомарівських проектів. Поряд з цим існували суттєві концептуальні розходження. Кирило-мефодієвські ідеї слов'янської солідарності та побудови слов'янської федерації тлумачилися М.П.Драгомановим по-іншому. У нього слов'яни виступають творцями можливого федеративного об'єднання на рівні з іншими народами. Одже, етнічна та історична спільність поступається місцем регіональним інтересам та можливостям. Вчений не був прихильником православних ортодоксів та ідей слов'янського мессіанства, а висував раціоналістичні, позитивістські теоретичні конструкції, аналізуючи минулий досвід з врахуванням соціальних та політичних закономірностей. Основу ідеології організації він вбачав у прагненні українського народу до національного визволення, ліквідації кріпацтва, створення вільної федерації слов'янських народів. Поруч з цим він підкреслював декларативність проекту політичного майбутнього України.

Кирило-Мефодієвське Братство мало виняткове значення для оформлення української ідеї в цілісну оригінальну і багатоперспективну традицію. Після урядових репресій "1847 р. ми не бачимо такого прогресу в українізмі, якого б можна було ждати по таким початкам"[21]. Разом з тим, М.П.Драгоманов вказував на ряд недоліків у світоглядній позиції й організаційно-практичній діяльності української інтелігенції 40 – 50-х рр. XIX ст. У своїх роздумах він виділяв три головні хиби української громади шевченківського часу: "недостача широкої науки про світ і людей та недостача впорядкованої спілки (організації) не тільки між купами українолюбців і народолюбців по всій Україні, а й між членами одної якої купки з докладним поділом праці"[22]. Третьою хибою, на його думку, була "недостача сміливого, вільного вчинку (ініціативи) й сили продержати свою дорогу через усі перешкоди, які безперемінно мусіло спіткати українство"[23]. Взагалі, критика М.П.Драгомановим Кирило-Мефодієвського Братства мотивована, аргументована і грунтовна. Ідеї організації глибоко симпатичні вченому, співзвучні з його власними ідеологічними настановами та світобаченням.

Таким чином, М.П.Драгоманов високо оцінював національну культурницьку роботу українських діячів першої половини XIX століття, але вважав її недостатньою. Він прагнув осмислити їх починання, враховуючи специфіку періоду, порівняти з іншими суспільно-політичними рухами, виокремити та акцентувати увагу на головних здобутках і вадах, а також поєднати їх досвід з історичним досвідом західноєвропейських країн задля пошуку найоптимальніших шляхів розв'язання нагальних проблем. У ідейній спадщині Кирило-Мефодієвського Братства вчений вбачав витоки найголовніших спрямувань і тенденцій, що надалі визначали розвиток національної культури, формували свідомість української інтелігенції і спрямовували її активність в справі розвитку національної ідеї.

---

[1]Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М.П. Вибране. – К., 1991. – С. 534.
[2]Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці. – Т.1. – К., 1970. – С. 439.
[3]Там само. – С. 154.
[4]Драгоманов М.П. Чудацькі думки… – С. 537.
[5]Драгоманов М.П. Листи… – С. 164.
[6]Драгоманов М.П. Историческая Польша и великорусская демократия. – Женева, 1881. – С. 64.

[7]Драгоманов М.П. Чудацькі думки… – С. 537.
[8]Драгоманов М.П. Листи… – С. 172.
[9]Там само. – С. 173.
[10]Драгоманов М.П. Историческая Польша… – С. 66.
[11]Драгоманов М.П. Чудацькі думки… – С. 484.
[12]Драгоманов М.П. Австро-руські спомини (1867 – 1877) // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці. – Т.2. – К., 1970. – С. 174.
[13]Драгоманов М.П. Историческая Польша… – С. 65 – 66.
[14]Драгоманов М.П. Нові українські пісні про громадські справи (1764 – 1880). – Женева, 1881. – С. 37.
[15]Драгоманов М.П. Микола Іванович Костомаров// Драгоманов М.П.Літературно-публіцистичні праці. – Т.2. – С. 138.
[16]Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм// Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці. – Т. 2. – С. 348.
[17]Письмо Н.И.Костомарова к издателю "Колокола". С предисловием М.Драгоманова. – Женева, 1885. – С. 4.
[18]Драгоманов М.П. Что такое украинофильство?// Драгоманов М.П. Вибране. – С. 452.
[19]Драгоманов М.П. Чудацькі думки… – С. 498.
[20]Драгоманов М.П. Добавление к автобиографической заметке// Драгоманов М.П.Літературно-публіцистичні праці. – Т.1. – С. 74.
[21]Драгоманов М.П. Література російська, великоруська, українська і галицька// Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці. – Т. 1. – С. 150.
[22]Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли… – С. 100.
[23]Там само. – С. 100.

Микола СКИБА
Київ

РЕЦЕНЗІЯ

на навчальний посібник професора кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка д.і.н. **БОРИСЕНКО В.К. "ТРАДИЦІЇ І ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ ЕТНОСУ. НА МАТЕРІАЛАХ СВЯТКОВО-ОБРЯДОВОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ."** (К., 2000, 190 с.)

Перспективи розвитку української етнологічної науки пов'язані не лише з академічними умовами, але й, чи не в першу чергу, з університетськими науковими центрами, вихованнями в них молодих кадрів і формуванням національних шкіл етнології. Проте, на сьогодні в Україні відчувається значний брак навчальної літератури з етнології. З огляду на це, вагомою подією можна назвати вихід у світ навчально-методичного посібника професора кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктора історичних наук Валентини Кирилівни Борисенко. "Традиції і життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців" (К., 2000).

Традиційна обрядовість українців, особливо календарна, викликає жваве зацікавлення не лише фахівців, але й, широкого загалу, чим і зумовлена поява за останнє десятиліття певної кількості друкованих праць на цю тему. Але переважна їх більшість носить або суто спеціалізований, або надто популярний характер, а то й взагалі спостерігається тенденція до новітньої міфотворчості. На тлі подібної літератури, яка очевидно, теж має свою соціальну і наукову актуальність, книга професора Валентини Борисенко вигідно вирізняється зваженим академічним підходом, значним обсягом і широтою залученого фактичного матеріалу та вдало знайденим його теоретичним узагальненням і систематизацією.

До переваг підручника також слід віднести логічну ясність викладу матеріалу, лаконічність структурних фраз. В двох розділах книги, присвячених відповідно, календарній і родинній обрядовості, величезний за обсягом, багатий варіаціями етнографічний фактаж, приведений до певних констант традиції, в яких фіксовано, по суті, лише вузлові моменти складної тканини життєдіяльності етносу.

У передмові підручника порушено важливі проблеми збереження національної традиції і формування на її основі нової сучасної української самобутності. Автор вірно зазначає, що "святково-обрядова культура українців становить синкретичну єдність, цілісну систему, в якій споконвіку взаємодіяли народне мистецтво, пісні, танці, народні вірування, а також магічні засоби, церемонії по відверненню зла і забезпечення добробуту й щастя, народні звичаї, етикет, гостинність, сміхова й ігрова культура. З часом відбувалася зміна мотивації в обрядовості з магічної на ігрову й розважальну, але десакралізація не позбавляла його важливої комунікативної функції".

У підручнику наголошено, що сьогодні в Україні здійснюється через засоби масової інформації постійне нав'язування стереотипу, що все українське – щось меншовартісне й непотрібне. Модним є тільки чуже й чужомовне, хоч би якої низької вартості воно не було. У суспільній свідомості зденаціоналізованих українців домінує стара "радянська" система цінностей, настанов і стереотипів поведінки.

Не можна не погодитися з автором підручника професором Валентиною Борисенко про те, що після більшовицьких заходів по нищенню української етнокультури утворився певний вакуум, який швидко заповнюється низьковартісними зразками маскультури в примітивній пострадянській формі. Автор справедливо стверджує, що пропаганда системи цінностей "імпортної" моделі північного сусіда призводить до внутрішнього конфлікту, руйнує процеси самовідтворення етнічної культури, не сприяє формування модерної української нації. За своєю суттю, це духовний теракт великої руйнівної сили, бо нищиться культура як органічна цілість.

Важливо, що навчальний посібник, який написаний на основі архівних матеріалів XIX та XX століть, на власних польових етнографічних матеріалах автора, спостереженнях містить зразки справжніх автентичних текстів, позбавлених елементів новітньої міфотворчості.

Особливо значимо, що в посібнику знайшлося місце для висвітлення народної музики й танців в святковій культурі українців, подано характеристику музичних інструментів, вперше згадується про творчість видатного українського хореографа Василя Авраменка, який маловідомий українському читачу і який уславив український танець на святкових виставах.

Звернемо увагу на забуття національного танцю в Україні, відсутність української школи народного танцю та фахівців-дослідників в цій галузі національної культури. Тому автор не тільки розкриває багатство хореографічної культури українців, а й акцентує увагу на тому, що, втрачаючи свою мистецьку самобутність, сучасна культура маргіналів стає малоцікавим явищем у загальному процесі світової культури.

Концепція життєдіяльності як ключова в методичній побудові підручника, дозволяє окреслити контур етнічних процесів як системної цілісності і чітко визначити роль культури, зокрема, святково-обрядової, в цих процесах. Така методологічна схема дає основу для подальших концептуальних побудов і розгортання теми в глибину.

Авторка наголошує в передмові на важливість "функції трансформованих народних звичаїв, обрядів, свят навіть в умовах індустріального середовища". І, справді, актуалізація досвіду поколінь, зосередженого в традиційній українській обрядовості може дати необхідну рівновагу і творчий імпульс сучасній "екзистенційній" людині у світі напружених ритмів, шалених швидкостей, невирішених екологічних проблем і поглиблення гуманітарної кризи. Таким чином, книга професора, доктора історичних наук В.К.Борисенко є вагомим внеском в осмислення традиційної культури українців.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 10

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ірина Матвєєва

На першій сторінці обкладинки вміщений малюнок О.Сластіона "Портрет хлопця-кобзаря Петра, учня І.Крюковського". 1876 р.

Підписано до друку 28.05.2001. Формат 61x86/8.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 12.
Тираж 250.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська, 36